N° 10 1937 Décembre

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

SPES CHRISTI

II. *Esquisse de l'histoire d'une doctrine* (1).

A. Des origines au Concile de Trente.

Toutes les spéculations théologiques au sujet de l'espérance se rattachent à la trilogie : *fides, spes, caritas,* déjà formulée par saint Paul (2), et dont on retrouve quelque chose, non pas dans les LXX mais bien, grâce à un verset additionnel, dans la Vulgate (3).

De plus, dans l'épître aux Romains, l'apôtre nous dit : « *Spes autem quae videtur non est spes, nam quod videt quis, quid sperat ?... quod non videmus speramus* » (4).

(1) Nous avons amorcé cette étude dans un article de la *Nouvelle Revue Théologique* (décembre 1934, p. 1009 et suiv.) à propos de la théorie du P. Muniessa. Ce théologien éminent n'hésite pas à déclarer que l'objet de l'espérance n'est pas seulement le bonheur éternel de celui qui espère, mais de tous ceux qui en sont capables. Dès lors il conclut que le Christ a espéré, de la véritable vertu d'espérance, quand il était sur la terre ; et qu'il espère encore au ciel, avec tous ses élus. Cette espérance ne sera « achevée » que lorsque tous les prédestinés de l'Eglise militante seront en possession de la gloire céleste. et que tout le troupeau sera réuni pour toujours autour du Pasteur éternel. Dans l'article que nous publions aujourd'hui nous examinons les antécédents théologiques de cette doctrine jusqu'au XV[e] siècle.

L'ouvrage du Dr Célestin Zimara, *Das Wesen der Hoffnung* (Paderborn, 1933), très utile par ailleurs, ne touche pas la question qui nous occupe.

(2) *1 Cor. 13, 13.*

(3) *Eccli,* 2, 8. « Qui timetis Dominum. *credite* illi... 9. Qui timetis Dominum, *sperate* in illum... 10. Qui timetis Dominum *diligite* illum... » Ce dernier verset ne se trouve pas dans le grec des LXX, qui ne parle que de πιστεύσατε ... ἐλπίσατε. Nous n'examinons pas ici le problème de son introduction dans la Vulgate.

(4) *Rom.* 8, 24, 25. On identifiera unanimement chez les théologiens le « *videt, videtur, videmus* », avec la vision béatifique, le *facie ad faciem* opposé à la vision *aenigmatica* et *in speculo.* Ce sera un des grands arguments pour refuser la vertu d'espérance aux bienheureux. Nous y reviendrons plus loin.

Ces données sont, somme toute, assez grêles. Retravaillées, amplifiées par saint Augustin, et reprises de saint Augustin par Pierre Lombard, elles vont, dans les *Sentences,* devenir une sorte de lieu commun de la théologie médiévale.

Saint Augustin d'abord. Vers l'an 421, et sûrement après la mort de saint Jérôme, il a écrit pour Laurentius un petit traité « *de fide, spe et caritate* » connu sous le nom d'*Enchiridion* et qu'il mentionne dans ses *Retractationes* (5). Malgré son titre l'ouvrage est loin d'être divisé en trois sections qui se feraient équilibre. Après une introduction de huit chapitres, la section de la foi en absorbe 104, n'en laissant plus que trois pour l'espérance et quatre pour la charité ; et encore un des chapitres sur l'espérance (6) est-il consacré à un essai de concordance entre le *Pater,* tel qu'il est donné dans saint Matthieu et dans saint Marc.

Le chapitre 8 de ce traité, qui n'est pas le chef d'œuvre d'Augustin (7), allait connaître une fortune exceptionnelle. Distinguant la foi de l'espérance, il ne se préoccupe pas, comme on le fera plus tard, de déterminer les objets formels, mais il se borne à cataloguer des notes différentes. On peut croire ce qu'on n'espère pas, comme par exemple les peines des damnés ; mais on ne peut pas espérer ce qu'on ne croit pas. De plus on peut croire des choses du passé, du présent et de l'avenir, des choses qui nous concernent ou ne nous concernent pas, des choses agréables ou redoutables ; mais on ne peut espérer que des choses futures, et bonnes, et qui concernent celui qui espère : « *Spes... nonnisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur* » (8). Cette dernière restriction n'est d'ailleurs appuyée par aucune

(5) *Retract., lib. 2, c. 63.*

(6) Ch. 116. Migne, P. L. XL, 286. L'exposé de l'espérance n'est d'ailleurs qu'un résumé de l'oraison dominicale : « *Sed de his omnibus quae fideliter sunt credenda, ea tantum ad spem pertinent quae oratione dominica continentur* », ch. 114, et pour y faire entrer la résurrection du corps Augustin va jusqu'à vouloir traduire « *sicut in cœlo et in terra* » par « *in spiritu et corpore* » ; en approuvant ceux qui *non absurde sic intellexerunt* (ibid., c. 115).

(7) C'est dans le même traité que, sans oser l'affirmer pleinement, Augustin se montre partisan de l'étrange théorie qui fait porter aux enfants le *reatus* de tous les péchés de leurs ancêtres : « *ut tanto peius quanto posterius quisque nascatur* », ch. 46-47, col. 254-255.

(8) *Ibid.,* c. 8, col. 235.

preuve, et treize siècles plus tard de bons théologiens thomistes assureront que pour l'admettre il n'y a d'autre motif que l'autorité d'Augustin : « *Conclusionem istam solum probari ab auctoritate non a ratione* » (9).

En attendant, comme toutes les formules simples, le petit axiome augustinien se met à cheminer allègrement dans la théologie médiévale. Notre but n'est pas de le suivre à la piste : il nous suffit de le signaler au passage dans le *De varietate librorum seu de amore caelestis patriae,* attribué à Haymon d'Halberstadt (10) ; dans le *De fide, spe et caritate* de Paschase Radbert (11). On l'y trouve escorté d'une petite étymologie, elle aussi stéréotypée, *Spes vocata quod sit pes progrediendi quasi est pes.*

Enfin il aboutit à cette énorme salle des pas-perdus, à ce carrefour universel qui sera la somme des *Sentences* de Pierre Lombard. C'est là que tous les théologiens désormais pourront le dévisager (12).

Pierre Lombard ne traite pas de l'espérance *in recto* mais

(9) François Palanco, de l'ordre des Minimes, et ardent thomiste, reproche en 1703 à un « *recentior et perdoctus Thomista Complutensis* » de concéder cette conclusion. Lui-même reconnaît d'ailleurs que saint Augustin n'explique pas le motif de son assertion, mais il en avait un : « *Habuit ergo rationem obiectivam in praedicto asserto, licet eam explicare non curaverit* ». Et en effet : « *quando SS. Patres explicant quidditates, differentias et proprietates rerum, non loquuntur absque ratione obiectiva... quod praesertim de Augustino negari nequit, qui perspicacissimus fuit in transcendendo et penetrando rationes obiectivas rerum et vix umquam sine ratione loquitur* ». Et ce motif que saint Augustin ne dit pas, Palanco le devine : « *habuit... rationem obiectivam... sed quam ? Non sane aliam nisi ipsam quam D. Thomas exponit...* » c'est-à-dire «*omnis motus tendit ad proprium terminum, ut proportionatum mobili* ». Inutile de faire remarquer qu'il n'y a pas dans tout le traité de saint Augustin un seul mot pour indiquer qu'il ait jamais songé à cet argument péripatéticien (François Palanco, *Tractatus duo de spe et charitate in 2, 2, D. Thom.,* Madrid, 1703, quaest. II, de Spe, n. 11, p. 16-17).

(10) Cfr *P. L.,* CXVIII, c. 898. Le chapitre 8 du *de fide, spe et caritate* de saint Augustin est reproduit ad litteram ; mais auparavant l'auteur cite la définition, attribuée à Cassiodore : « *Spes est bonorum spectatio futurorum* ».

(11) *P. L.,* CXX, c. 1439, tout le passage d'Augustin est copié. L'étymologie *est pes* se trouve col. 1443. Plus bas l'auteur place parmi les objets de l'espérance l'*adventus Domini,* 1446-1447.

(12) *Sentent.,* libr. III, dist. 26. Dans beaucoup d'éditions du Lombard et même dans les commentaires sur les Sentences, une lecture défectueuse d'abréviation porte : « *item fides et futurarum rerum est et alienarum* ». C'est *suarum* qu'il faut restituer.

in obliquo. La question qu'il prétend examiner est de savoir si le Christ, qui a la plénitude de la grâce, a possédé les vertus de foi, d'espérance et de charité ([13]). Après avoir copié le ch. 8 de l'Enchiridion augustinien, il aborde le problème et l'expédie en quelques phrases : « *Quibusdam non indocte videtur fidem virtutem et spem in eo non fuisse, sicut in sanctis iam beatificatis vel in angelis non sunt* ». Le seul motif allégué est que la vision béatifique rend impossible la foi et l'espérance : « *Venit enim cognitio et evacuata est fides ; venit species et desiit spes* ». Il y a bien eu une espérance dans le Christ, puisque le Psaume ([14]) dit : « *In te, Domine, speravi* », mais ce n'était pas la vertu d'espérance « *quia per speciem videbat ea quae credebat* ». On ne nous en dit pas davantage, et ces quelques lignes soulèvent plus de questions qu'elles n'en résolvent.

Une chose demeure : enfermé, par l'axiome augustinien, dans l'horizon d'une espérance purement individuelle, le Lombard n'envisage même pas le problème de l'espérance pour autrui : « *Spes non nisi... rerum ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur* ». Il n'est même pas question de cet *adventus Domini* que Paschase Radbert plaçait parmi les objets de la vertu d'espérance et qui est encore à venir, même pour les élus. Ceux-ci sont comblés ; ils n'ont plus rien à attendre. Même la résurrection des corps n'est pas objet d'espérance, puisque l'espérance suppose la foi et que celle-ci est évacuée par la vision.

C'est autour de ce texte assez indigent que les commentateurs vont s'exercer. Nous ne prendrons, dans cette copieuse litanie, que quelques noms types, les auteurs qui ont vraiment ajouté quelque chose au texte des Sentences et ne se sont pas bornés à le gloser verbalement.

Mais avant de nous mettre à la remorque du *Magister Sententiarum,* il nous faut signaler, au sujet de l'espérance du Christ, la théorie indépendante de Robertus Pullus, ou Pulleyn, qui enseigna à Oxford et à Paris et mourut une quinzaine d'années avant le Lombard.

Il ne se préoccupe nullement de l'axiome augustinien, et place

(13) *Sent.* III, dist. 23. « *Si enim his caruit non videtur plenitudinem gratiae habuisse* ».
(14) *Ps.* 30.

carrément la vertu d'espérance dans le Christ, au moins jusqu'à l'Ascension (15). La vision béatifique empêchait l'existence de la vertu de foi dans le Christ ; mais il ne possédait pas encore la béatiude parfaite, tant qu'il « cheminait sur nos âpres chemins », il lui manquait encore quelque chose, et il espérait la fin de ses souffrances (16).

Robertus Pullus est aussi net que possible sur ce point (17), mais il est clair qu'il ne songe pas un seul instant à l'espérance « pour autrui ». L'espérance, quoiqu'il n'invoque pas l'axiome augustinien, reste pour lui confinée dans son objet à celui qui espère. Chacun espère pour soi.

Bandinus, qui résume le Lombard, commence par citer l'axiome augustinien, et conclut *fidem et spem Christus non habuit* (18). Le motif c'est qu'il connaissait le passé et le futur aussi bien que le présent (19). Le même motif vaut pour les bienheureux. Ils n'espèrent même pas la résurrection des corps *quia eam perfectissime in verbo Dei intelligunt* (20). Cet argument sera poussé plus tard jusqu'à ses dernières conséquences, et on affirmera que prévoir infailliblement une chose c'est identiquement la posséder ! Il fallait bien passer par cette conclusion pour sauver la doctrine du Lombard.

Bandinus ajoute quelque chose à la théorie du Magister. Gêné par le texte « *in te Domine speravi* » que la glose ordinaire de Walafrid Strabon applique au Christ (21), le Lombard s'en

(15) « *Utrum spem et caritatem Christus habuerit ?... Procul dubio post mortem resurgere, post ascensionem ad dexteram Dei sedere sperabat, spe non confusus, quoniam caritate diffusus erat* » (*Sent. libri VIII*, lib. IV, c. 10. *P. L.*, CLXXXVI, 817).

(16) *Unde patet vitam aerternam, ex qua necessario proficiscitur beatitudo, Salvatorem ante obitum maxima ex parte obtinuisse, quoniam divinitatem facie ad faciem cernebat ; nondum tamen omnino percepisse, dum in valle lacrymarum commorans, vias duras custodiebat. Unde non est quod miremur si is qui quod in vita aeterna praecipuum est, imo fere totum, atque ideo nomine totius dictum habebat, beatus dicebatur qui tamen quoniam plene beatus nondum erat, absurdum non est si adversa ferebat* » (*ibid.*, c. 12, col. 820).

(17) « *Quanobrem distamus Christo et tamquam servi Domino : per fidem, quoniam ipse, ut decet, Deum sicuti est videbat ; per spem quoniam quod praecipuum sperantes exspectamus, ipse iam videndo Deum habebat ; per caritatem, quoniam amor eius illos amplexabatur solos quos divina bonitas iudicat salvandos* » (id., ch. II, col. 819).

(18) Bandinus, *Sentent.*, III, dist. 26. *P. L.*, CXCII, c. 1083.

(19) « *quia aeque cognovit praeterita et futura sicut et praesentia* ».

(20) *Ibid.*, c. 1083.

(21) Glos. ord. in *Ps.* 30, 2.

était tiré en distinguant assez mollement la *spes virtus* et une autre espérance qu'il ne définissait pas autrement. Bandinus essaie de préciser. L'essai est peut-être maladroit : « le Christ a fait semblant d'espérer, comme il a fait semblant de croire » ([22]). L'explication est sûrement insuffisante. La difficulté porte sur l'existence de certains objets d'espérance non encore possédés, et qui donc empêchent l'espérance d'être achevée. On ne répond rien du tout à cette question en disant que par rapport à ces objets le Christ a fait semblant d'espérer.

Avec Pierre de Poitiers, le débat s'évanouit. Il nous dit lui-même qu'au sujet de l'espérance il ne trouve rien d'intéressant à noter ([23]) ; et il expédie toute la question en quelques lignes. Le seul point discuté est de savoir si, dans la définition : *exspectatio futurae beatitudinis proveniens ex gratia et meritis praecedentibus,* il faut entendre « *praecedentibus ipsam spem* » ou *praecedentibus adeptionem rei speratae* » ([24]).

La fortune du Lombard allait être consacrée par trois commentateurs des plus célèbres, tous trois vivant à la même époque : saint Bonaventure, saint Albert le Grand et saint Thomas.

Saint Bonaventure déclare tout net qu'il ne veut rien ajouter ni modifier à ce qui a été dit par ses devanciers, et qu'il ne veut pas même réfuter les opinions « nouvelles ». Son unique intention est de compiler les doctrines communément admises ([25]). C'est dans son commentaire sur les Sentences, à l'endroit classique : III, dist. 26. qu'il traite de l'espérance. En réalité, il a fortement modifié la question telle qu'elle avait été posée par Pierre Lombard. Celui-ci n'examinait que l'espérance dans le Christ, et pour résoudre le problème avait inséré un passage de saint Augustin sur la différence entre *spes* et *fides.* Avec

(22) « *Et si legitur quod... speravit Christus... est intelligendum quantum ad exteriorem effectum non quantum ad interiorem actum... Sic enim agebat sicut qui nondum videns... sperat* ». *Ibid.,* c. 1083.

(23) *Sententiarum libri III,* c. 22. *P. L.,* CCXI, c. 1094 : « *Circa spem autem non multa inveniuntur investigatione (ou : indice) digna* ».

(24) *Id., ibid.*

(25) *In sent. II, praeloc.,* éd. Quaracchi, t. II, p. 1, sq. « *At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri (Halensis), sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam... Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet quod novi scripti velim esse fabricator...* »

Bonaventure nous avons un petit traité de l'espérance : on prouve qu'elle est une vertu, gratuite, une, théologale, certaine, etc... Puis on introduit dans l'augustinisme du Lombard une pièce toute nouvelle, dont l'origine est facilement reconnaissable. Il s'agit de la théorie grecque des passions, qui par Avicenne et Averroès a rejoint l'Occident au XIII[e] siècle, avec la distinction de l'irascible et du concupiscible et une définition de l'espérance à laquelle saint Augustin n'avait certainement jamais songé. Bonaventure sait qu'il existe des docteurs d'après lesquels l'espérance a tout simplement comme objet le *bonum futurum.* Il ménage ces docteurs en concédant *hic modus dicendi videtur aliquid probabilitatis habere* et cependant il le déclare tout de suite faux : *non consonat veritati.* Il faut placer l'espérance dans les passions de « l'irascible ». Elle sera la vertu qui modère cette passion. Dès lors la conclusion s'impose : l'objet de l'espérance ce n'est pas le bien futur comme tel, mais *sub ratione magni et ardui.* Il faut à l'espérance un obstacle à vaincre, l'expectation du bien n'est pas l'espérance, au moins « à proprement parler ». Bonaventure n'examine même plus l'axiome augustinien, avec la restriction de l'espérance au bien de celui qui espère. Il veut établir que l'espérance requiert le désir ou l'attente d'un bien « difficile à obtenir ». Le raisonnement qu'il échafaude est d'ailleurs singulièrement fragile, pour ne pas dire pleinement arbitraire. Il ne sera plus repris par aucun docteur. Le voici. L'espérance donne confiance, et la confiance fait qu'on attend. Or personne ne se confie légitimement sinon en quelqu'un qui est incapable de faire défaut, et seul le tout-puissant est dans ce cas. En se confiant en lui, on attend donc des choses dignes de lui, c'est-à-dire glorieuses, grandes, difficiles... L'objet de l'espérance est donc *bonum sub ratione magni et ardui.*

Il est superflu de noter que toutes ces inférences ne sont qu'une série d'à-peu-près. Nous aurons l'occasion de montrer à quelles formidables divergences de vues a donné lieu la notion de l'*arduitas* dans l'objet de l'espérance. Il nous suffit de signaler ici comment chez Bonaventure le *bonum arduum* est lié à l'espérance. Les conclusions alors ne peuvent plus être que négatives quand il s'agit de l'espérance du Christ ou des élus. Admettant, sans le discuter, l'axiome augustinien, y ajoutant encore la nécessité du *bonum arduum,* Bonaventure, en quel-

ques lignes, explique que les élus possèdent le *praemium substantiale,* que la résurrection des corps n'est pas un *bonum arduum,* et qu'il n'y a donc plus d'objet d'espérance pour eux. Il en va de même pour le Christ.

Mais tout aussitôt, et comme le Lombard, l'étroitesse de cette théorie le force à reconnaître que dans le Christ, et dans les élus, il y a encore place pour *spes communiter sumpta pro quacumque exspectatione boni futuri.*

Il aurait cependant suffi, puisqu'on introduisait la philosophie de la Stoa dans les vertus théologales, d'appliquer la nomenclature d'Avicenne, qui distinguait l'espérance et le désir par cela seul que l'espérance envisage le bien qu'elle attend comme pouvant ou devant se produire, tandis que le désir ne se prononce pas sur ce point.

Saint Albert le Grand, dans son Commentaire sur les Sentences, n'ajoute presque rien aux conclusions du Lombard. Il ne considère pas une seule fois l'espérance *pro aliis.* L'axiome augustinien n'est pas discuté. La question de l'espérance chez les élus est donc résolue négativement. On nous donne deux motifs de cette négation : l'espérance n'a proprement pour objet que la béatitude substantielle, c'est-à-dire celle de l'âme. La résurrection des corps n'ajoute rien que d'accidentel. De plus, répétant le Lombard, Albert le Grand ajoute que l'espérance suppose la *cognitio aenigmatica et in speculo* et qu'elle est donc incompatible avec la vision béatifique. Ceci aurait demandé une explication, car si on peut comprendre que la connaissance « énigmatique » de la foi soit évacuée par la connaissance « faciale », comme l'imparfait est supprimé dans le parfait ; il ne s'ensuit pas que la vision, même infaillible, d'un bien encore futur, supprime ou évacue le désir et l'attente de ce bien. Savoir infailliblement ou même voir qu'on possèdera une chose ce n'est pas la posséder. Les auteurs subséquents sentiront bien qu'il y a là un point vulnérable, et ils tenteront d'autres explications, pas beaucoup plus convaincantes d'ailleurs. Pour Albert le Grand comme pour Bonaventure toute la doctrine de l'espérance reste encore dominée par l'axiome augustinien : « *spes... est... rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur* ». Ni l'un ni l'autre n'ont songé à le discuter.

Saint Thomas, le premier, va respectueusement mettre en doute la valeur de cette restriction.

Il adopte entièrement la distinction des puissances en concupiscible et irascible. L'espérance est dans l'irascible et suppose donc que son objet est *bonum arduum*. Sur ce point, il n'y a rien de changé depuis le commentaire sur les Sentences jusqu'à la Somme ([26]). On peut cependant remarquer combien l'argument est faible. Dans la Somme Ia IIae, q. 11, art. L., saint Thomas établit que l'espérance n'est pas la même chose que le désir. Le désir est dans le concupiscible, et toutes les passions du concupiscible précèdent celles de l'irascible. Le désir est donc présupposé à l'espérance et ne peut se confondre avec elle. Mais où est la différence ? Uniquement en ceci que l'espérance a comme objet quelque chose d'*arduum, cum difficultate adipiscibile*. Et pourquoi ceci est-il requis ? *Parce que nemo dicitur sperare aliquid minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat ; et per hoc differt spes a desiderio et cupiditate, quae est de bono futuro absolute, unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem.* Ces notions de *aliquid minimum* et de *statim in sua potestate* sont assez floues, mais elles permettent de sauvegarder la symétrie conceptuelle des passions et des vertus. Le danger commence dès qu'on les applique à des cas concrets, et nous en avons un exemple dans le Commentaire sur les sentences.

Saint Thomas y admet encore explicitement *quod fides non est tantum de illis quae pertinent ad se, sicut spes* ([27]). C'est l'axiome augustinien. A la question : pourquoi les bienheureux n'ont-ils pas l'espérance de la résurrection des corps ? pourquoi

(26) Il faut cependant noter que saint Thomas dans ses « *Quaestiones disputatae, de Spe, quaestio unica,* art. 2, in corp. restreint considérablement la portée de la doctrine bonaventurienne. Il distingue la *spes* comme passion, et comme appétit rationnel, et déclare nettement que l'irascible et le concupiscible n'ont un sens que dans le domaine des passions « *spes ut virtus theologica est in voluntate sicut in subiecto. Istiusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt... In appetitu superiori irascibilis et concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subiectum spei non est irascibilis sed voluntas* ».
Cependant il maintient la notion de l'*arduum* comme élément essentiel de l'objet de la vertu d'espérance : « *Spei autem obiectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile* » (*ibid.*, art. IV, in corp.).

(27) In III, dist. 26, qu. 2, art. 5. Solutio IV, ad 2um.

les anges n'espèrent-ils pas le salut de ceux qui sont confiés à leur garde ? pourquoi les élus n'espèrent-ils pas le bien de l'Eglise militante ? Saint Thomas répond tranquillement, en appliquant la doctrine du *bonum arduum*, et il écrit ([28]) : « *quia spes est de arduo et difficili, et quia habenti gloriam essentialem, quae in Dei visione consistit quidquid aliud creatum est, parvum est ; et ideo non potest esse spes neque de gaudio quod de salute aliorum accrescit eis ; neque de gaudio quod accrescit animae de gloria corporis, sed potest esse de eis desiderium, et hoc desiderium exspectatio large dicitur* » ([29]).

Cependant, déjà dans le Commentaire sur les Sentences une porte s'ouvre, tout au bout de la distinction XXVI. Saint Thomas aligne là quelques objections contre l'axiome augustinien qu'il trouve dans le texte du Lombard.

Et il y répond, en introduisant un élément nouveau qui pourra inaugurer une théologie toute différente de l'espérance : « *Et dicendum... quod spes est de re aliqua, sicut dicitur : Spero beatitudinem ; et sic non est nisi de pertinentibus ad se. Est etiam de eventu, sicut dicimus : Spero quod hoc eveniat, et sic est de illis quae ad alios pertinent, tamen de hoc eventu non est spes nisi in quantum aestimatur ut bonum speranti* ». La distinction n'est peut-être pas très claire entre *res* et *eventus*, mais le principe libérateur est admis. On peut espérer pour autrui à condition que cet autre soit d'une certaine façon un avec celui qui espère.

Dans la Somme le principe est exposé en pleine clarté ([30]). Soucieux de ne pas bousculer la théorie régnante et de ne pas contredire rudement la doctrine du Lombard, saint Thomas recourt à une distinction. Peut-on, par la vertu théologale d'espérance, espérer le salut d'autrui ? Le principe de la réponse est emprunté à la métaphysique aristotélicienne du mouve-

(28) Ibid., solutio II[a].

(29) Plus tard, comme nous le verrons, cette proposition a été reprise sans aucune nuance par un bon nombre d'auteurs, par exemple : Palanco, *op. cit.*, p. 215, de spe, quaest. XIV. n. 127 : « *Quamvis ergo sint beati coniunctissimi nobis per caritatem et ideo desiderant nostram salutem ut bonum de quo habito gaudium illis accrescit, tamen quia hoc respectu eorum parvum est et minime arduum, ideo spem proprie dictam nec de hoc habere possunt* ».

(30) I[a] II[ae], qu. 17, art. 3 : « *utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam* ? »

ment : tout mouvement tend vers un terme proportionné à la nature du mobile. Or l'espérance est un mouvement de la volonté vers un *bonum arduum*. Dès lors si on n'envisage que celui qui espère, l'objet de son espérance ne peut concerner que lui — et voilà l'axiome augustinien bien intact — mais si celui qui espère est uni par amour *unione amoris* avec un autre, cet autre lui devient comme lui-même *habens eum sicut seipsum*, et dès lors, *praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare et desiderare alteri vitam aeternam, in quantum est ei unitus per amorem*. Il s'agit bien de la vertu d'espérance proprement dite, car saint Thomas conclut : « *Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et alii* ».

Il ne semble pas douteux que par cette distinction géniale, la restriction indûment imposée dans l'axiome augustinien était supprimée. « *Si beatitudo alterius iudicatur aliquo modo connexa cum propria* » on peut espérer pour lui (31).

Cependant l'axiome continue à peser sur toute la théologie. En fait, remarquons-le, personne ne s'occupe de le justifier.

(31) S. Th. II^{a} II^{ae}, q. 17, a. 3. La conclusion n'a pas été tirée explicitement par saint Thomas. Bien plus, sans se soucier de l'axiome augustinien, il recourt à la métaphysique du mouvement pour en déduire que « *spes est solum in viatoribus* ». En effet l'objet *principal* de l'espérance est le bonheur éternel de celui qui espère, et quand l'objet principal est atteint, le mouvement cesse et l'espérance qui continue à désirer les objets secondaires n'est plus spécifiquement la même, car c'est l'objet principal qui spécifie l'acte et donc l'habitus. Par conséquent « *quamdiu remanet principale obiectum spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi et aliis ; sed remoto principali obiecto, potest quidem aliis sperare aliquo modo, sed non secundum virtutem spei* » (*Quaest. disp.* de spe., art. IV, in Corp. et ad 5um). Saint Thomas affirme que « *ex parte sperantis, principale obiectum est quod aliquis beatitudinem sperat sibi ; secundarium quod sperat eam aliis in quantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum* » (ibid., in corp.). On pourrait certainement faire observer que cette distinction absolue demanderait à être prouvée et que si quelqu'un « *sperat ut suum* » le bonheur éternel d'autrui, l'espérance demeure tant que ce bonheur n'est pas obtenu. Distinguer le « *proprium* » et l'« *alienum* » comme le principal et le secondaire, n'est-ce pas précisément nier que cet « *alienum* » est considéré comme *proprium* ? Les théologiens du XVII^{e} siècle remarqueront cette fissure dans le raisonnement et en tireront parti pour réformer la conclusion de saint Thomas.

Nous voyons donc saint Thomas entr'ouvrir d'abord la porte de l'axiome augustinien, et puis la refermer quand il s'agit de l'espérance des élus.

On l'admet sur l'autorité immédiate du Lombard qui l'a popularisé, et on ne s'occupe ensuite que de le sauver par des explications et des distinctions.

Il nous suffira de jalonner de quelques grands noms de docteurs les cinquante premières années du XIV^e^ siècle pour voir que la brèche, ouverte si vigoureusement par saint Thomas, n'a été utilisée par personne.

Et cependant Jean Duns Scot avait lui aussi contribué à déblayer le terrain, en rejetant explicitement la distinction de l'irascible et du concupiscible, si importante dans la théorie bonaventurienne. Il prend cette distinction dans Henri de Gand, la soumet à une critique serrée et la déclare sans valeur dans la doctrine de l'espérance. « *Quantum ergo ad hoc, an in voluntate sit irascibilis et concupiscibilis, potest dimitti dubium... Et si debeant poni in voluntate ; poni videntur propter distinctionem virtutum moralium perficientium voluntatem ; non autem propter distinctionem virtutum theologicarum spei et caritatis, sicut ponit ista opinio* » ([32]).

Pour Scot, l'espérance a comme objet un bien désiré absolument et pas seulement d'un vouloir conditionné « *pro quanto desiderare absolute non potest esse nisi eius quod ostenditur possibile...* » ([33]). L'acte d'espérance est simplement *desiderare.* Scot ne veut pas davantage la restriction de l'*arduum,* inventée d'ailleurs pour justifier la distinction de l'irascible et du concupiscible et reléguer l'espérance dans la première de ces catégories. Il déclare ne pas comprendre ce que signifie cet arduum ([34]).

Il semble donc qu'il aurait pu rejoindre, sans difficulté, la théorie thomiste, et qu'il eût dû conclure que « desiderare alteri proximo bonum eiusdem rationis (sc. : vitam aeternam) est actus spei ». Il énonce explicitement cette conclusion, comme objection par l'absurde... et au lieu d'y répondre, il tourne court en disant : Responsionem quaere... ([35]). Ses commentateurs ont répondu pour lui, et malheureusement, ils sont

(32) In libr. III Sent., dist. XXVI, qu. 1 (*Opera,* edit. Lugduni, 1639, p. 629).
(33) Ibid., p. 637.
(34) Ibid., p. 628, contre Henri de Gand : « *Quaero quid intelligitur per bonum arduum ?* »
(35) Ibid., p. 638.

retombés à pieds joints dans l'axiome augustinien. « Dico quod responsio clara est ex his quae supra dixit Doctor de actu spei circumstantionato, et una circumstantia est *cui*, quia proprie actus spei est, quo quis desiderat bonum aeternum sibi » (36). Et voilà la porte refermée.

Ce n'était pas la peine d'avoir balayé la notion d'*arduum*, d'avoir renvoyé dos à dos l'irascible et le concupiscible, comme des intrus dans la doctrine des vertus théologales ; d'avoir simplifié la question de l'espérance en l'identifiant avec le simple desiderare... ; on n'espère que pour soi.

Richard de Middletown (ou de Mediavilla, † 1307) est un Franciscain, et pour certaines doctrines un précurseur de Scot. Il traite la question de l'espérance de façon originale, et pour éviter les conséquences de la doctrine de saint Thomas recourt à des solutions extrêmes, qui ne seront guère suivies.

L'objet de l'espérance, conformément à la théorie de saint Bonaventure, est pour lui : *bonum sub ratione qua arduum* (37). Il se pose la question : « *utrum spes sit in paradiso* », et dans les raisons « pour » il place la doctrine thomiste : « *Videtur quod sic, nam ... 3. non tantum sperat aliquis bonum sibi ipsi sed etiam amicis suis, quia, ut dicit Phil. lib. 9., c. 4 « amicus est alter ipse ». Ergo etsi beatis non sit spes respectu beatitudinis suae ; est tamen in eis respectu beatitudinis amicis suis futurae* ».

Et aussitôt il réfute cette raison, en reprenant tout simplement la définition bonaventurienne de l'espérance, ajoutant à celle de saint Augustin la notion de l'*arduum*.

Voici : « *Respondeo dicendum : Non concedi debet quod spes quae est virtus sit in existentibus in paradiso ; nam obiectum principale spei est bonum futurum summe arduum* » (38). Et l'attente ou le désir de la béatitude d'autrui ne requérant aucun effort ne tombe pas dans la catégorie des choses ardues « *Habenti enim gloriam animae nullum aliud bonum habet ardui rationem... et per eam habetur per superexcellentiam quidquid est nobilitatis in aliis bonis* ».

La raison invoquée dans ces lignes ne rencontre pas d'ailleurs

(36) Ibid., p. 639.
(37) *Opera*, edit. Veneta antiquissima, folio 93 b.
(38) Ibid., fol. 94 b.

l'objection. Nous avons vu que même pour saint Bonaventure l'*arduum* ne signifiait pas d'abord un effort dans le chef de celui qui espère, mais une munificence de la part de Dieu auquel il se fie. Dès lors la béatitude d'autrui, tout autant que la béatitude personnelle, peut garder le caractère « ardu », requis gratuitement par la théologie bonaventurienne et que saint Augustin ignore tout à fait.

Richard de Middletown est bien forcé de faire une concession. Ces bienheureux possèdent « *habitus spe nobilior, quem aliqui tentionem appellant, alii securitatem perfectam* ». Ceci c'est pour leur propre béatitude. Et pour la béatitude d'autrui ? Ardue ou pas ardue, elle peut être l'objet d'un espoir de la part des élus. Oui, sans doute, mais cet espoir n'est pas l'espérance ; c'est un désir qui provient de la charité. Toutes affirmations gratuites, imposées par la théologie arbitraire de l'« arduum » et qui ne sont accompagnées d'aucune ombre de preuve. « *Dicendum quod si concedatur quod beati amicis suis viatoribus sperent vitam aeternam, hoc non est virtute spei, unde nec ita proprie dicuntur eis sperare beatitudinem, sicut exspectando optare. Tale autem sperare non oportet esse a spe quae est virtus ; sicut non omnis dilectio, etiam licita et honesta dicitur ex caritate* ».

La distinction subtile entre une espérance qui espère et une autre qui « attend et désire » *exspectando optat,* n'est fondée sur rien.

Gilles de Rome († 1316) ermite de saint Augustin, revient brutalement à la définition augustinienne et, sans s'occuper de la théorie thomiste, écrit « *Spes est de pertinentibus ad se et non proprie de pertinentibus ad alios* » ([39]).

Mayronis († 1325) tente une voie nouvelle, qui n'aura aucun succès. Il rejette de l'objet de l'espérance la béatitude d'autrui pour la placer, non pas dans l'objet de la charité mais dans celui de la foi. Il retravaille de façon assez arbitraire la définition augustinienne et décrète que l'objet de l'espérance « *differt a fide partialiter non totaliter...* » Il lui faut quatre conditions : d'abord il doit se rapporter au futur, ce qui est déjà dans saint Augustin : « *de futuris tantum ; fides autem de praeteritis et futuris* ». De plus, l'objet de l'espérance est « particulier », celui

(39) ad Rom., c. 8, ed. Rom., 1555, fol. 54ª c.

de la foi est « universel », et là dessus il ajoute « *Est enim spes rerum propriae salutis tantum... sed fides est de multis aliis, quae etiam de sua ratione non pertinent ad salutem propriam sed etiam alterius* ». Enfin l'espérance est « *per modum concupiscentiae, fides per modum amicitiae* », et l'espérance est « *proprie de bonis, fides autem de bonis et malis* » ([40]).

On le voit ; la restriction augustinienne reparaît dans toute son intransigeance et la doctrine thomiste demeure ignorée.

Durand de Saint Pourçain († 1332), toujours profond et original, ne s'embarrasse pas de l'axiome augustinien. Il ne le mentionne même pas. Mais il s'accroche à la malheureuse notion de l'*arduum* et il en tire toutes les conséquences. Là où il n'y a pas de *bonum arduum futurum,* il n'y a pas d'espérance, mais seulement « *concupiscentia et desiderium* ». Donc pas d'espérance « *in beatis, sed solum in viatoribus* ». Le Christ n'a donc jamais espéré. « *In Christo numquam fuit spes, et si fuisset, frustra fuisset, cum non potuisset exeri in actum* ». Sur les traces du Lombard, Durand concède cependant que « *Sumendo spem pro exspectatione, sperare dicuntur beati* ». Bien plus : « *habitus spei manet in beatis* » ([41]), mais comme il n'y a plus d'*obiectum arduum,* il demeure inopérant. C'est donc toujours la notion d'*arduum* qui empêche Durand, comme les autres, d'envisager même la doctrine thomiste. Celle-ci est éliminée avant d'être discutée, au nom d'une définition qui n'a jamais été prouvée ; et on continue à distinguer l' « *exspectatio futuri boni* » et l'espérance, comme deux actes spécifiquement divers.

Guillaume de Rubione († 1333) est un Franciscain scotiste. Il ne touche que très indirectement le point qui nous intéresse et s'occupe laborieusement de distinguer la *spes infusa* de la *spes acquisita.* Cependant sa position centrale est celle de Scot. L'espérance n'est pas autre chose que le désir : « *actus spei non videtur esse alius quam actus desiderii* ». Il ne s'embarrasse pas plus que Scot de la théorie de l'*arduum* ni de l'irascible. La foi est dans l'intelligence ; dans la volonté l'amour d'amitié est la charité, l'amour de concupiscence est l'espérance ([42]). Et le seul

(40) *In Sent.,* ed. Par., 1504 ; in loc. dist. 23 ad 33 ; art. oct. de spe.
(41) *Super Sententias,* Paris, 1539, fol. 199[a].
(42) *Actus appetitus rationalis est duplex, videlicet amor amicitiae, quo Deus diligitur absolute : quia videlicet in se bonus, et amor concupiscentiae quo diligitur et appetitur respective, quia videlicet est utilis diligenti ; ideoque alius est ponendus habitus appetitivus inclinans ad*

motif pour distinguer réellement ces deux vertus, c'est l'autorité de saint Paul qui parle de *fides et caritas,* et dont la parole inspirée a plus de poids *quam omnis humani ingenii perspicacitas* (43).

En passant Rubione réfute explicitement toute la théorie de son prédécesseur Mayronis, scotiste aussi, sur les quatre conditions de l'objet de l'espérance ; mais, après tant de subtilités, la conclusion est assez décevante. Il ne discute pas la question de l'espérance pour autrui. Tout autant que Scot il ignore sur ce point la théorie de saint Thomas, mais il concède que la foi et l'espérance infuses demeurent, à l'état d'*habitus,* dans le paradis. Et pourquoi ? Parce qu'on ne comprend pas que Dieu, dans le baptême d'un enfant moribond, octroie ces deux vertus si tout de suite après elles doivent être réduites à néant dans la gloire (44). L'argument n'est pas très solide, et, en tout cas, ne concerne pas la question que nous examinons.

Jean de Baconthorp († 1346), un Carme, qui tâche de se tenir entre saint Thomas et Scot, n'ajoute rien à ces devanciers. On retrouve chez lui la phrase un peu molle du Lombard sur l'espérance qui, comprise « *pro quacumque exspectatione boni futuri* » peut demeurer dans les bienheureux. Pour appuyer cette concession, Baconthorp reprend le texte cité par le Lombard : « *In te Domine speravi* » (45).

Il n'est pas plus original quand il definit l'espérance. Abandonnant Scot, il réédite la définition bonaventurienne : Nous y retrouverons l'*irascibile* et l'*arduum* (46). Dès lors la conclusion s'impose, reprise d'ailleurs mot à mot de saint Bonaventure. « *Quoad actum proprie spes non est nisi in viatoribus, quia deficit obiectum eius in beatis, sc. bonum futurum arduum...* » (47).

Toujours dans la même routine, nous voyons revenir l'objection : les élus peuvent cependant espérer la « *gloria corporis* » puisqu'ils ne sont pas encore ressuscités. Et la réponse est prise

primum actum, et alius ad secundum. Ad primum inclinat charitas... ad secundum spes (Gulielmus de Rubione. Paris, Badius, 1517. Secundus Tomus, fol. LXIX, verso 1ª col.).

(43) Ibid., fol. LXXI, 2ª col.

(44) Ibid., fol. LXXI, verso, 1ª col.

(45) Joannis Bachon. *II sent.,* éd. Cremone, 1618 ; in III, dist. 26, p. 169.

(46) Ib., p. 167.

(47) Ib., p. 169.

dans saint Thomas. Nous l'avons déjà vue plus haut, et elle ne paraît pas très concluante : « *Gloria corporis est quid minimum per comparationem ad gloriam animae* ». De l'espérance pour autrui, il n'y a pas de trace. Le problème semble avoir été évité à dessein.

Jean de Bassolis († 1347) est un scotiste, mais il lâche le maître sur un point capital, et les commentateurs de Scot : Maurice de Portu Hiberni, Lychetus, Cavellus, Hiquaeus lui ont reproché cette trahison. Scot, nous l'avons vu, avait balayé d'un geste la théorie de l'*arduum*. Bassolis la reprend : « *Actus spei est sperare* (ce qui est incontestable mais assez élémentaire) *vel exspectare. Scilicet : erigere affectum ad bonum arduum* ». Dès lors il fallait conclure que « desiderare » n'est pas suffisant pour définir l'acte d'espérance. Bassolis va plus loin « *Desiderare non est actus spei nec pertinet ad ipsum* » parce que dans le désir l'élément de lutte active fait défaut. « *Spes non est habitus amativus in voluntate* » ce qui est directement opposé à la proposition fondamentale de Scot. Et même, sans se soucier de la contradiction, Bassolis qui définit l'acte d'espérance par « *exspectare sc. : erigere affectum ad bonum arduum* » écrit cependant : *actus spei non est exspectare* ([48]).

Pas plus que chez Baconthorp le problème de l'espérance pour autrui n'est amorcé.

Un événement solennel venait d'ailleurs de se produire, qui, pour longtemps empêcherait les théologiens de discuter avec la même aisance que jadis la question de l'espérance chez les élus. Le 29 janvier 1336 Benoît XII dans son château de Pont-de-Sorgues avait condamné la doctrine de son prédécesseur Jean XXII. Celui-ci, comme on le sait, niait que les élus, après la mort, eussent immédiatement la vision béatifique. Celle-ci était retardée jusqu'après la résurrection générale et le dernier jugement. Il s'ensuivait que, dans le ciel, en attendant, l'espérance théologale, c'est-à-dire l'espérance de la vision divine, demeurait. Benoît XII déclara solennellement que cette doctrine était fausse et que les élus « *videbunt essentiam divinam ipsaque perfruentur ante iudicium generale, ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis eva-*

(48) Tout ceci se trouve au fol. LXXX de l'édition de Paris. 1517.

cuant, prout fides et spes proprie theologicae sunt virtutes » ([49]).

Il est clair que le pape prend ici le mot espérance suivant la définition que lui donnait Jean XXII avec tous les théologiens de l'époque, c'est-à-dire la définition augustinienne, popularisée par Pierre Lombard. Dans cette définition le seul objet de l'espérance est la vision béatifique pour celui qui espère. Dès que cette vision est possédée, *spes evacuatur*. C'est pour ce motif, et pour réserver le cas de l'espérance de la résurrection elle-même, que Benoît XII ajoute la restriction « *prout fides et spes proprie theologicae sunt virtutes* ».

En d'autres termes le pape n'a pas voulu canoniser une définition de l'espérance. Ce n'était nullement le point controversé. Il a pris la définition courante pour en tirer une conclusion : celle-là seule qui importait au débat : la vision béatifique immédiate pour les élus dans le ciel.

La question de l'espérance pour autrui est donc entièrement étrangère à cette définition dogmatique qui n'y fait pas même une allusion.

Toutefois nous voyons que la décision de Benoît XII a gêné quelques excellents docteurs comme Thomas de Argentina (Thomas de Strasbourg, † 1357) disciple de Gille de Rome et ermite de Saint Augustin. Ecrivant immédiatement après la condamnation de la doctrine de Jean XXII, il se demande « *utrum spes maneat in anima post finem istius vitae ?* » ([50]). Et, sachant que « *doctores communiter tenent oppositum illius conclusionis* » ([51]), il écrit cependant « *probabiliter potest sustineri spem manere in beatis quantum ad perfectionem habitus, dato etiam quod non remaneat quoad exercitium operationis* ». Pour lui, il inclinerait à croire que même l'*acte* de foi et d'espérance demeurent encore dans le ciel, non qu'ils y soient nécessaires mais *ad ornatum*, et il ajoute qu'il n'y a aucune raison intrinsèque contre cette conclusion. La science des choses créées *in propria specie* n'est-elle pas compatible avec la connaissance de ces mêmes choses *in essentia divina ?* Mais il ajoute aussitôt qu'il ne soutiendrait cette théorie que *si liceret* : « *quia illud pro nunc non licet ponere propter novum statutum Papae Benedicti in*

(49) Constitution « *Benedictus Deus* ». Cfr. Denzinger-Bannwart, 530.
(50) Th. ab Argentina. *In Sent.*, ed. Genuae, 1585, p. 42ª.
(51) Ibid., p. 43ª.

quo dicitur quod visio divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei evacuant in beatis » ([52]).

On le voit, même pour Argentinas, il ne s'agit pas du tout de la question qui nous intéresse. Il ne se demande pas si l'espérance pour autrui fait partie de la vertu théologale. Prenant celle-ci au sens augustinien, il ne voit pas de raison interne pour que l'espérance disparaisse dans les élus. Elle pourrait rester *ad ornatum.* Ce qui n'est peut-être pas très clair.

Les nominalistes n'ajouteront rien à la doctrine. Adam Godham († 1358) ne traite pas la question. Robert Holkot, Pierre d'Ailly, Ockam, son copiste Gabriel Biel vont se perdre dans des subtilités. Un réprouvé qui se connaîtrait infailliblement tel pourrait-il espérer ? Peut-on espérer une chose que l'on sait impossible parce qu'elle dépend d'une condition qui ne sera jamais réalisée ? etc...

Denys le Chartreux († 1471) qui clôt la période, en revenant à la *via antiqua,* reprend la théorie bonaventurienne. *Spes est in irascibili.* Donc *Christus et beati nullam spem habent.* Il concède cependant que dans le Christ et dans les élus il existe « *spes communiter sumpta pro quacumque exspectatione boni futuri* » mais ce n'est pas là l'espérance proprement dite « *quia omnes hi habent praemium substantiale* ».

La voie ouverte par saint Thomas semble oubliée. Nous verrons dans un prochain article comment elle sera redécouverte dans ce qu'on appelle la théologie « moderne », c'est-à-dire chez les docteurs qui écrivent après le concile de Trente.

La restriction augustinienne, aggravée par la doctrine de l'irascible et du *bonum arduum* a masqué pendant plusieurs siècles la question de l'espérance pour autrui. On ne peut pas dire que celle-ci ait été discutée par d'autres docteurs que saint Thomas pendant toute l'époque médiévale, et même le déblaiement opéré par Scot n'a pas été utilisé.

(A suivre). Pierre CHARLES, S. I.

---

(52) Ibid. in Prologo : quaest. II, art. III, in fine, p. 13ª.

LE PROBLÈME DU MAL, D'APRÈS SAINT AUGUSTIN (1).

Le problème du mal fut pour saint Augustin un tourment personnel, sa vie durant. Le mal est un *fait* ; en nier l'existence lui eût semblé un défi à son expérience personnelle et à la plainte unanime du genre humain. Moins qu'un autre, il pouvait esquiver l'irritante question : Qu'est-ce que le mal ? D'où vient-il ? « *Magna quaestio... res ad intelligendum difficilis* ». (*Retract.*, I, III, P. L., XXXIII, 588).

Plotin, le premier, délivra ce vigoureux esprit du cauchemar du mal-substance, reliquat d'un trop long écolage manichéen. En apprenant que le mal n'est pas un être, Augustin respira. Physique ou moral, il n'était qu'une lacune d'être, une privation : « *Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona* ». (*Contra adv. legis*, I, 5, P. L., XLII, 607). Privation et non pas simple négation. Dans l'état de pure nature, l'homme aurait été soumis à la douleur, mais cette douleur n'eût pas été un mal, surtout elle n'aurait pas été *le* mal, et en ce sens Augustin soutient que les maux ne sont pas naturels : « *Ecce autem omnia quae fecit Deus, bona valde : mala vero non esse naturalia* ». Dans l'ordre surnaturel au contraire, le seul historique et réel, ces maux qui au fond n'ont pas d'existence positive deviennent des maux véritables, puisqu'ils *privent* l'homme de biens de grâce, tels que l'intégrité physique et l'immortalité. Dès lors, le vrai mal, le mal principe de tout autre, c'est le péché. En droit, tout mal vient de lui ; en fait, tout mal dérive du péché d'Adam : « *Sed omne quod dicitur malum esse, aut peccatum esse aut poenam peccati* » (Ibid.).

Mais la question n'est que reculée. Le péché lui-même d'où vient-il ? Quelle en est la cause radicale, celle qui nous expliquerait sa possibilité ? Nouveau problème inévitable, celui-là purement philosophique, et, logiquement, antérieur aux problèmes théologiques.

(1) Regis Jolivet, *Le problème du mal d'après saint Augustin.* Paris, Beauchesne, 1936, 19 × 12 cm., 172 p. Prix : 12 frs.

Du mal physique, on trouve fréquemment chez Augustin une explication incomplète ; elle consiste à soutenir que le mal, désordre tant qu'on persiste à l'envisager d'un point de vue *particulier,* rentre comme élément intégrant dans l'ordre *universel.* Le mal, intervalle de silence qui ponctue, en la relevant, l'harmonie universelle ! Le mal, grain de beauté sur le visage de l'univers ! Cet esthétisme, inspiré de Plotin, déclare le mal inexistant *du point de vue de l'ensemble.* Solution insuffisante, car on demandera aussitôt : Pourquoi la beauté du tout exige-t-elle l'existence des maux particuliers ? Aussi, Augustin convient-il qu'il y a un ordre parfait qui exclut le mal. Sans le péché qui seul en fait une *privation dommageable à la nature,* le mal n'existerait pas : l'ordre naturel, par soi, ne le comporte pas. En cet optimisme se résume la polémique augustinienne avec les Manichéens. Il s'en suit en toute rigueur que le mal ne commence qu'avec l'abus des créatures ; il est une *défaillance du libre arbitre* ; celle-ci exclue, le mal physique n'est qu'un corollaire de la diversité et de la limitation essentielles des êtres contingents. En fait, cependant, nous éprouvons ce mal comme une peine ; il est la suite du péché d'Adam. C'est le fait historique, contingent, du péché qui, chez Augustin, pose d'une façon toute concrète le problème du mal et cette manière de le poser, nous le verrons plus loin, non seulement sépare mais oppose radicalement saint Augustin et Plotin.

Posé en ces termes, le problème, remarquons-le, s'est adapté à l'introversion, au repli sur soi qui est le mouvement naturel de l'âme d'Augustin : « *Ad teipsum redi* ». D'extérieur qu'il était, le voilà devenu intérieur. Il est trop clair en effet que le péché ne rentre pas dans l'ordre providentiel universel. Ne tend-il pas précisément à ruiner cet ordre, autant qu'il le peut, inefficacement, il est vrai, puisqu'il n'aboutit en somme qu'à armer contre lui cet ordre même, en transformant le mal en « misère ». Manifestement, le mal moral, soit le dérèglement d'une volonté, n'a, avec l'ordre total, qu'un lien *accidentel.* Il est le désordre *dans* l'homme et ce n'est que par voie de conséquence qu'*au dehors* de l'homme, il convertit le mal en « misère » et du mal physique fait une « peine ».

Mais, dès lors aussi, pour Augustin le problème se corsait, dans la mesure même où il commençait à le toucher de plus

près. C'est que le problème du péché a beau être posé en termes généraux ; nous l'abordons tous avec une curiosité secrète, car nous sentons que notre intérêt personnel y est engagé. S'il est une question d'origine qui ne laisse personne indifférent, c'est bien celle de l'origine du péché.

Comment ce dérèglement-là, le dérèglement d'un libre arbitre est-il possible ? Et puisque ce libre arbitre passe pour être un don de Dieu, comment le donateur pourra-t-il ne pas être responsable des écarts d'une faculté qu'il gratifia d'un aussi dangereux présent ? Et comme le péché est par identité *la volonté mauvaise,* qui donc, dans l'univers, est responsable de cette volonté-là ?

Sans balancer, Augustin répond : Nous-mêmes, car nous sommes libres et la liberté finie, originaire du néant, peut mal user d'elle-même, en d'autres termes, elle peut *mal choisir.* Conditionnée du côté des représentations, elle n'en reste pas moins le pouvoir de consentir ou de résister à ces représentations : « *Anima rationalis, voluntatis arbitrio, vel consentit visis, vel non consentit* ». (*De Gen. ad lit.,* IX, 14, P. L., XXXIV, 402). Cette liberté qui ne semble pas s'originer au jugement indifférent de la raison, mais consister plutôt dans le pouvoir de prendre librement parti devant des représentations indépendantes de notre volonté, saint Augustin l'a défendue toute sa vie, même dans ses derniers écrits, où il traite « ex professo » du rapport de la grâce et de la liberté (*De gratia et libero arbitrio, ibid.,* 426-427) ; et ceci, soit dit en passant, prouve combien Schopenhauer se flattait, en réclamant pour son déterminisme le patronage du grand Docteur africain.

Sans liberté, pas de péché mais — et c'est ce qu'Augustin ne se lasse pas de répéter à Julien d'Eclane, — la liberté n'implique pas le pouvoir de pécher. Refuserez-vous à Dieu le libre arbitre, lui demande-t-il, ou oseriez-vous soutenir que Dieu peut pécher ? « *In ipso Deo, summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest* ». (*Contra Iulian. op. imp.,* V, 38, P. L., XLV, 1474). Mais de la part d'un aussi redoutable adversaire la riposte ne saurait tarder : Précisément, réplique Julien, si le libre arbitre n'implique pas la peccabilité, Dieu que n'a-t-il donné à l'homme un libre arbitre infaillible ; que s'il ne lui en a octroyé qu'un faillible, ne peut-il être tenu

pour responsable de tous les maux issus de cette source empoisonnée ? A l'objection inlassablement répétée, Augustin oppose inlassablement la même réponse : Si le libre arbitre peut faillir, c'est qu'il a été tiré du néant : « *Defectus a bono non indicat a quo factae sunt* (naturae, scil.) *sed unde factae sunt. Et hoc non est aliquid, quoniam penitus nihil est* ». (*Contra Iulian. Pelagian,* I, 8, P. L., XLIV, 667). Et, à vrai dire, saint Thomas dit bien quelque chose d'analogue : « *In qualibet voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae* » (I, q. 63, a.1), mais cette naturelle peccabilité est expliquée chez lui non par le recours direct à l'idée de néant, mais par l'opposition possible de l'acte libre à une règle extérieure et supérieure (1). L'explication d'Augustin suggère sur-le-champ l'objection que voici : Si le péché résulte du néant originel de l'homme, ne devient-il pas nécessaire, comme une suite fatale de son origine ? Non, répond Augustin, car le mouvement de l'âme n'est pas « nature », détente d'un mécanisme réglé à l'avance ; il est liberté de choix. Le néant originel de l'homme entraîne, il est vrai, sa mutabilité et celle-ci implique la possibilité de faillir, mais prenons garde que possibilité n'est point nécessité : « *Possibilitatem mali dedi huic causae, non neccesitatem* » (*Contra Iulian. op. imp.,* V. 38, P. L., XLV, 1474). En réalité, dans la pensée d'Augustin, notre néant originel ne rend pas compte à lui seul de notre peccabilité ; celle-ci exige de plus la raison. S'il en résulte nécessairement que toute créature raisonnable peut naturellement pécher, il n'est pas exclu que Dieu élève une telle créature à l'impeccabilité gratuite : « *Non autem potestas Deo defuit talem facere hominem qui peccare non posset* ». (*De Continentia,* VI, P. L., XL, 359). Saint Thomas ne parle pas autrement : « *Et cuicumque creaturae hoc convenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae* » (*l.c.*). Notre néant originel et la raison, telles sont donc les deux conditions qui selon Augustin rendent possible la « volonté mauvaise ».

Tenons-nous ainsi l'explication finale ?

Augustin le pense ; il ne faut pas chercher la racine de la racine. Or, la racine de tout péché, au dire de l'apôtre, est la

(1) Dans la pensée d'Augustin, « non esse de nihilo factum » équivaut à « esse Dei natura », ce qui rapproche certainement sa pensée de celle de saint Thomas.

cupidité. Mais le souple Julien croit pouvoir expliquer l'explication elle-même ; la « mauvaise volonté », déclare-t-il, est née chez Adam, « d'un mouvement non contraint de l'âme » — « *de motu animi, cogente nullo* ». Augustin n'a nulle peine à lui prouver que ce mouvement qui semble partir d'une sorte d'indéterminisme radical de l'âme n'est pas autre chose que la volonté mauvaise elle-même. L'explication de Julien n'est en réalité qu'une tautologie. Avant la volonté mauvaise, il n'y a dans Adam qu'Adam lui-même comme sujet de cette volonté, et ce sujet, avant le dérèglement de sa faculté, était bon. Ne cherchez pas au-delà de ce dérèglement. La mauvaise volonté ne commence qu'à elle-même.

Le point de vue qu'adopte ici Augustin est plein d'intérêt et se révèle, à la réflexion, d'une importance majeure. Il permet en effet de concevoir comment Adam resta partie intégrante de l'humanité, appartenant à son histoire, et comment le péché de l'individu humain reste libre et personnel.

Supposez en effet que la peccabilité soit entrée dans le monde par « le premier péché », celui d'Adam, du coup ce péché devient un absolu inexplicable, le premier pécheur devient comme un îlot d'humanité, il est « déporté » hors de l'histoire de son espèce ; il est une espèce à lui tout seul, espèce unique et distincte de l'ensemble de ses descendants, c'est ce qu'a fort bien discerné Kierkegaard dans son écrit, *Le concept de l'angoisse* (1), mais du même coup, est-il besoin de le faire remarquer ? le caractère héréditaire du « premier péché » devient un logogriphe indéchiffrable.

(1) Ce qui n'empêche pas l'auteur de se tromper gravement, lorsqu'il écrit : « En termes stricts et précis, on doit dire *que par le premier péché, la peccabilité est entrée dans Adam* » (o.c., p. 48). Et il généralise cette thèse : « analogiquement, poursuit-il, soit d'une façon non essentiellement différente, la peccabilité entre dans le monde par le premier péché de chaque individu ; *in rigore,* la peccabilité n'est dans le monde que quand le péché l'y introduit ». La conception kierkegaardienne du péché originel mériterait une étude attentive. Elle suppose entre l'individu et le genre humain une relation qui nous paraît inadmissible : « *l'individu, comme tel, est à la fois lui-même et le genre humain tout entier* ; celui-ci participe en entier à l'individu et l'individu à tout le genre humain » (*Ibid.*, p. 41-42). Selon Kierkegaard, si « un individu pouvait être retranché tout à fait du genre humain, ce retranchement donnerait au genre humain une autre détermination, tandis que, si un animal était retranché de son espèce, l'espèce n'en serait pas modifiée » (*Ibid.*, p. 42, note 1). Il s'agit bien, semble-t-il, d'une sorte d'immanence

Ce n'est donc pas le péché qui introduit la peccabilité dans la nature d'Adam et dans l'espèce humaine ; le péché ou la « mauvaise volonté » d'Adam est, logiquement, postérieure à sa peccabilité et celle-ci n'est autre chose que la tare naturelle de la nature raisonnable créée. Une même raison ontologique, la défectibilité du libre arbitre, rend compte du péché personnel de l'individu humain et du péché d'Adam. Le père et les fils continuent à appartenir à un même plan. Dès lors, historiquement, Adam est bien le « premier pécheur » ; son péché pourra être personnel et héréditaire à la fois (1) et cependant le péché personnel d'un descendant d'Adam et le « premier péché » s'expliquent par une même condition radicale, la peccabilité, apanage inséparable de la nature commune au père et aux fils.

Mais cette peccabilité, risque congénital du libre arbitre, n'en fait-elle pas un présent trop onéreux ? Le privilège de l'impeccabilité n'eût-il pas compensé, et largement, la perte de la liberté, cette arme à deux tranchants ? N'est-il pas à crain-

mutuelle du genre et de l'individu ; *être* pris au sens moral de « *représenter* » resterait au-dessous des exigences du texte. Kierkegaard aurait-il par hasard subi l'influence de Coleridge ? Celui-ci dans son *Aids to reflection* (1825) avait déjà écrit : « It belongs to the very essence of the doctrine, that in respect of original sin, *every man is the adequate representative of all men*... Even in the book of Genesis, the word Adam is distinguished from a proper name by an article before it. It is *the* Adam, so as to express the *genus, not the individual* — or rather, perhaps, I should say, *as well as the individual* » (Ed. Derwent, Coleridge, 1854, p. 235).

(1) Contrairement à ce qu'affirme Kierkegaard, le « premier » péché pourra « être autre chose qu'*un* péché comme tous les autres, sans qu'il définisse *la qualité*, en d'autres termes qu'il soit *le* péché » (*o.c.*, p. 44). En effet, le « premier péché » est *un* péché en tant que personnel et il n'est *pas* « *comme tous les autres* » en tant qu'il est le *péché de la nature*, transmissible par propagation. Malheureusement, Kierkegaard s'interdisait cette explication catholique, en traitant d'imaginaire la conception qui reconnaît dans Adam « *un plénipotentiaire de toute l'humanité* » (*o.c.*, p. 38). Son rationalisme prive Adam « de l'illusoire honneur d'être plus que tout le genre humain » (*o.c.*, p. 42). Selon lui « c'est tout embrouiller que de voir en lui, avec les formules dogmatiques, le *caput generis humani, naturale, seminale, foederale* » (*ibid.*, p. 43). Imaginaire aussi, d'après lui, l'état de justice originelle attribué à Adam, « plutôt dans le catholicisme, et dont la perte fut la conséquence de la chute : sentiments, rêves des âmes pieuses qui eurent ainsi ce qu'ils désiraient, *un lever de rideau divin* » (*Ibid.*, p. 38). Evidemment pour soutenir que la justice originelle « déporte Adam hors de l'histoire », il faut supposer avec Kierkegaard que l'état de justice originelle ne peut pas avoir été l'état historique de nos premiers parents.

dre, se demande Augustin, « que de cette manière encore, Dieu ne passe pour l'auteur de nos méfaits ». (*De lib. arb.*, I, 16, P. L., XXXII, 1240). C'est la nouvelle instance à laquelle Augustin répond dans son *Traité du libre arbitre.*

Sa réponse, en substance, revient à ceci : La liberté est une perfection ; le pouvoir d'en abuser ne lui ôte pas ce caractère. Le Créateur a-t-il tort de nous donner des yeux, parce que le voluptueux s'en sert pour assouvir sa passion honteuse ? Il y a une hiérarchie des biens créés : grands, moyens ou intermédiaires, inférieurs. La liberté est du nombre des biens « moyens » ; elle est la condition d'un bien plus grand : la vertu et l'adhésion au Bien immuable. Ferez-vous grief à Dieu de vous avoir donné un bien réel, sous le prétexte que vous pouvez en concevoir un réel, plus grand encore ? A ne vouloir que des biens d'égale perfection, vous demandez en réalité la pauvreté au lieu de la richesse, car « en grossissant immédiatement une espèce de bien, on diminue le nombre des autres biens » (*De Gen. ad. lit.*, XI, 8, P. L., XXXIV, 433). La libéralité du Créateur éclate davantage par la variété de ses dons qu'elle ne l'eût fait par leur uniformité. Il faut louer Dieu pour ses dons, pour les grands davantage que pour les moyens et plus pour ceux-ci que pour les inférieurs. C'est leur ensemble surtout qui doit exalter la louange, car tous viennent de Dieu et chacun, à sa place, contribue à la perfection de l'univers. Belle suite de considérants inspirée par la plus pure piété augustinienne !

Toutefois, la froide raison reviendra à la charge, en disant : Fort bien, mais Dieu, vous en convenez, aurait pu accorder à l'homme l'impeccabilité gratuite. D'accord, réplique Augustin, mais l'homme ne peut exiger ce don surnaturel. Si Dieu le crée, l'homme a droit aux moyens nécessaires pour atteindre sa fin. De ce nombre est certainement le libre arbitre, mais créé et dès lors défectible, parce qu'émergé du néant. Et les écarts de ce libre arbitre, dès là qu'ils sont volontaires, engagent la responsabilité de l'homme, nullement celle de Dieu.

Dans sa manière de traiter le problème du mal, le lecteur a dû s'en apercevoir déjà, saint Augustin se met habituellement au point de vue *historique* : le mal actuel est une peine et cette peine est la suite de la perte de la justice originelle. Toutefois,

le point de vue *philosophique,* celui qui se borne à la considération de *la pure nature humaine,* ne lui est pas étranger (1).

Dans les « *Retractationes* » (I, 9, P. L., XXXII, 598), le saint a écrit une phrase que la controverse baianiste et janséniste devait rendre célèbre : « *Quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus sed laudandus esset, sicut in eodem tertio libro* — il s'agit du *De libero arbitrio — disputavimus*» (*De lib. arb.*, III, 22, P. L., XXXII, 1302-1303). L'augustinisme de Baius altérait donc profondément la pensée d'Augustin, en soutenant que « Dieu n'aurait pas pu créer l'homme, à l'origine, tel qu'il naît à présent » (Propos. 55e condamnée) ou qu'il n'aurait pu le créer « sans lui conférer la justice naturelle » (2) (Propos. 79e condamnée). Déjà Ripalda avait fait arme contre les Baianistes des passages du « *De libero arbitrio* », et du « *De bono perseverantiae* » où la même doctrine apparaît sous la plume du Docteur d'Hippone (*De Ente supernaturali.* Appendix et Tomus tertius, Paris, Palmé, 1870, p. 172 suiv.). C'est une conviction ferme chez Augustin que l'ignorance et la difficulté de pratiquer le bien auraient pu être les conditions originelles et naturelles de l'homme. Elles l'eussent été que celui-ci, contrairement à la prétention des Manichéens, n'aurait pas eu pour autant le droit d'accuser Dieu. En effet, dans cette condition de l'homme, ces défauts n'auraient été que des négations d'un bien plus grand, non des privations et moins encore des « peines » ou une « misère ». Celle-ci pour Augustin n'est jamais que pénale. Ces défauts naturels, pour cette condition de l'homme, n'eussent

(1) Ceci ne veut pas dire qu'Augustin ait « *approfondi* » ce point de vue, qu'il ait par exemple tenté de définir, à la manière d'un saint Thomas, « ce que l'essence métaphysique de l'homme peut avoir impliqué comme appartenant de droit à sa nature ». L'observation est de M. E. Gilson, (*Introduction à l'étude de saint Augustin.* Paris, 1929, p. 185 et note 3, *ibid.*). Une pensée aussi pénétrante que celle d'Augustin ne peut pas ne pas avoir aperçu l'aspect philosophique du problème et nous préférerions admettre qu'elle a consciemment transposé le problème sur un plan différent du plan purement philosophique.

(2) Par justice naturelle, Baius entend « la première institution du genre humain, dans laquelle la loi *naturelle* statuait que, par un juste jugement de Dieu, la vie éternelle serait le prix de l'obéissance aux commandements » (Prop. 11e condamnée). Confusion manifeste entre la surnature et la nature, le fait et le droit, l'histoire et la philosophie. Elle introduisait dans le catholicisme la doctrine des réformateurs posant que la justice originelle est un *bien de nature* pour l'homme.

pas été de vrais maux et en ce sens Augustin peut répéter que « *les maux ne sont pas naturels* ». Si cependant cet homme hypothétique et purement naturel fût, comme l'Adam de l'histoire, devenu pécheur, la solution du problème du mal n'en serait pas modifiée ; elle resterait exactement la même. On se demandera sans doute comment ce qui est nature chez l'homme peut lui devenir une peine. Evidemment, cela n'est possible que par voie de déchéance à partir d'un état *meilleur que nature,* en d'autres termes par une « *chute* » proprement dite.

Du reste, cette ignorance et cette difficulté ne sont pas des causes *nécessaires* de péché. Soit par nature, soit par grâce — cela dépendra de l'état de l'homme — elles peuvent être vaincues et devenir principes de progrès et de piété. Et le pessimiste Augustin écrit cette phrase d'un viril et radieux optimisme : « L'ignorance et la difficulté, quand elles sont naturelles, sont pour l'âme le point de départ de progrès vers la connaissance et la paix, où s'achève en sa perfection la vie heureuse » (*De lib. arb.*, III, 22, P. L., XXXII, 1302). Seul, le refus volontaire de progresser, ou la rechute volontaire dans l'ignorance, bref, la lâcheté devant l'obstacle est péché et, comme tel, digne de châtiment. Ainsi, Augustin en arrive toujours à une même conclusion : le seul mal est le péché ; les maux qui en dérivent ne sont que justice, expression de l'ordre providentiel qui exige que la faute volontaire soit punie ; de ce point de vue, la peine et la misère ne sont plus des maux ; ce sont des biens, car elles rétablissent l'ordre que le péché avait violé (1).

On insistera peut-être : Dieu, en dotant sa créature du libre arbitre, en *prévoyait* la défaillance coupable. Réponse : l'abus fait d'un bien suppose ce bien. Si l'abus a été prévu, il n'a pas été voulu. Si Dieu, absolument, aurait pu faire que les méchants fussent bons, mieux valait cependant *qu'il voulût que les hommes soient ce qu'ils veulent* : « Quanto melius hoc voluit ut quod vellent, essent » (*De Gen. ad. lit.*, XI, 9, P. L., XXXIV, 434).

Cette dernière pensée qui fait de tout homme l'auteur responsable de sa propre destinée engage Augustin dans une dis-

(1) Ces pensées seraient à méditer par nos pseudo-philanthropes qui, dans le criminel, ne voient qu'un irresponsable, et dans la peine, la réclusion perpétuelle par exemple, une simple mesure de défense sociale.

cussion subtile de notre aspiration incoercible à être (1) ; n'est-elle pas contredite en apparence par l'appel au néant, familier aux malheureux, par le refus de mourir inspiré uniquement par la crainte d'un malheur plus grand encore dans un au-delà mystérieux, par le suicide perpétré de sang-froid ? Toutes ces attitudes de l'âme devant l'existence actuelle ne font, selon Augustin, que démontrer la véhémence de son désir inassouvi de l'être : Heureux ou malheureux, tu veux être ! Suis seulement ce désir. Ne l'égare pas sur la créature éphémère, ce non-être ! Au fond de ton désir, il y a l'amour de l'être immuable. Délibérement donc préfère être, même malheureux, afin de n'être pas malheureux ! Cette volonté d'être, fût-ce au prix du malheur, n'est qu'un commencement ! Suis-la et tu ajouteras l'être à l'être, pour arriver finalement à celui qui est l'absolu de l'être : « *Exordio, quo esse vis, si adiicis magis, magisque esse, consurges atque exstrueris in id quod summe est...* » (*De lib. arb.*, III, 7, P. L., XXXII, 1281).

Cette exhortation métaphysique au vouloir-vivre ne doit pas nous faire oublier notre thème essentiel, le problème du mal, auquel elle ne se rattache que par la notion du malheur. Le cœur du problème, on s'en souviendra, c'était « la volonté mauvaise ». Or, son existence, après tout, n'est pas nécessaire. Dieu ne pouvait-il pas faire en sorte que l'homme fît le bien librement ? Et voici la route devant nous barrée par un nouveau « pourquoi », le plus redoutable de tous : si Dieu pouvait cela, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ?

Quia non voluit ! Parce qu'il ne l'a pas voulu, cela pour des motifs qui restent son secret. Nous sommes au cœur du mystère et Augustin nous invite à la modestie dans la sagesse. Pourquoi l'appel divin est-il efficace chez celui-ci, reste-t-il sans écho chez celui-là ? Devant cette énigme, Augustin n'a plus que deux réponses : *O Altitudo* ! et : *Numquid apud Deum iniquitas* ? La réponse ne vous satisfait pas ; consultez plus docte, si vous le voulez, mais craignez de rencontrer plus présomptueux.

(1) Il vient de déclarer : Je ne conçois pas qu'on puisse accuser Dieu des conséquences *nécessaires* dans une créature de sa volonté pécheresse, et poursuit : « Si enim quis dixerit, non esse quam miserum me esse, mallem : Respondebo, Mentiris » (*De lib. arb.*, III, 6, P. L., XXXII, 1280). Et il s'élance aussitôt sur cette nouvelle piste.

Nous sera-t-il cependant interdit de scruter, en toute humilité, le mystère ? Augustin s'y essaie en fait. Le bien, explique-t-il, s'exerce sous des formes variées. Que Dieu convertisse toutes les volontés pécheresses et aussitôt disparaît de l'œuvre divine toute une espèce de bien, par exemple les justes qui fuient le mal, en considérant les pécheurs (*Consideratione malorum*). Et on nous rappelle une fois de plus qu'augmenter le nombre dans le bien meilleur, c'est nécessairement diminuer celui des espèces de bien (*generum bonorum numerus*). Mais il paraît s'apercevoir lui-même de l'insuffisance de la réponse. La variété peut être un élément de la beauté du monde, mais celle qui provient de l'existence d'âmes pécheresses, en quoi contribue-t-elle à cette beauté ? Il y aura donc dans la création, lui objecte-t-on, des âmes raisonnables qui n'auront accès au bien que par le péché de leurs semblables. Sourds et aveugles, s'écrie Augustin, tous ces disputeurs qui ne voient pas, ne comprennent pas que le châtiment de quelques-uns sert de correction à un plus grand nombre ! Les méchants exercent les bons ; ils sont la paille qui flambe sous le fourneau de l'orfèvre, dans lequel se purifie le roi des métaux. Cette paille, à la place où elle est, serait-elle sans raison d'être ? Il y a des méchants conservés pour donner origine à des hommes vertueux. Quoi de pire que le diable ? Et que de biens, Dieu n'a-t-il pas tiré de sa malice ?

Admirons la merveilleuse souplesse de cette pensée, tout en constatant qu'elle ne réussit pas à percer le mystère qu'elle avait commencé par si nettement affirmer. Car enfin, pourquoi Dieu n'a-t-il pas choisi l'ordre de Providence, où tous les hommes eussent fait le bien, sans y être aidés par le péché des autres ? Et peut-être après tout vaut-il mieux ne pas poser certains « pourquoi », dont le « parce que » demeure jalousement renfermé dans les conseils divins !

Il y a toutefois une chose dont Augustin est sûr ; c'est le triomphe final de l'ordre. Si, dans l'univers, il se fait quelque chose *contre* la volonté divine, il ne s'y peut rien faire *hors* de cette volonté. Cette volonté ne fait ni le mal, ni le pécheur, mais elle les ordonne au bien final de la Création. Si elle permet le mal, c'est de plein gré : « *nec utique nolens sinit, sed volens* ». Et cette volonté, qui est bonne, ne le permettrait pas, *si elle*

n'était pas en même temps assez puissante pour en tirer le bien. Nos péchés ne sont pas nécessaires à la perfection de l'univers ; l'affirmer serait transformer en injustice l'exercice de la justice vindicative de Dieu. Ce qui est nécessaire à la perfection de l'univers, ce n'est ni le péché, ni son fruit, la misère, ce sont les âmes en tant qu'âmes ! Qu'elles demeurent fidèles à Dieu et soient heureuses et l'univers reste parfait ; qu'elles pèchent et, en péchant, se rendent misérables, et l'univers n'en reste pas moins parfait.

Cela est si vrai du reste qu'un esprit, jusque dans sa corruption, garde sa prééminence sur l'ordre entier des créatures organiques ou purement animales. Un esprit même corrompu vaut plus que n'importe quel corps incorrompu. A ces créatures royales que sont les esprits, Dieu a accordé le privilège de ne pouvoir se corrompre que de leur propre consentement ; elles échappent à la corruption, tant qu'elles persévèrent dans l'obéissance à Dieu, leur Seigneur, et attachées à sa beauté incorruptible ; que si elles viennent à lui refuser cette obéissance, de même que de leur plein gré elles se corrompent dans le péché, ainsi, malgré elles, elles se corrompent dans les châtiments.

Ainsi, à la lumière de la raison, l'œuvre divine paraît finalement bonne, puisqu'elle consacre le triomphe de l'ordre jusque dans la misère des âmes, due au mal d'où tous les maux dérivent : la volonté mauvaise ! Qu'après cela, dans cette œuvre, tout mystère ne soit pas supprimé pour nous, notre ignorance des décrets divins suffirait à l'expliquer. Celui des maux *particuliers* par exemple subsiste tout entier. Qui pourrait dire pourquoi telle personne se voit rongée par un cancer, pourquoi telle autre est broyée dans un accident de chemin de fer ? Ne perdons pas de vue que c'est le problème du mal, *dans sa généralité,* que visait à résoudre Augustin. Du reste, la frange d'ombre qui continue d'entourer ici nos certitudes n'éteint pas leur clarté : nous sommes sous le régime d'une Providence bienveillante qui ne veut que notre bien. Au jour du jugement final, ce n'est pas seulement la sentence actuelle de cette Providence qui nous paraîtra la justice même : toutes ses décisions antérieures nous le paraîtront aussi, cela jusque dans le mystère qui dérobait cette justice à la pensée et au sentiment des mortels. La foi et la piété demeurent convaincues que « ce

qui est caché est juste » et que, s'il y a mystère, il n'y a pas injustice.

Est-ce là un acte de foi surnaturel à la Providence ou l'expression d'une conviction philosophique ? L'un et l'autre, croyons-nous. Même en ses pires heures, Augustin n'a jamais douté, ni de l'existence, ni de la Providence de Dieu. Cette Providence, il la voit partout inscrite dans l'ordre du monde. Pour lui, ordre, vérité, beauté du monde, c'est tout un. Cet ordre, son regard de penseur et de psychologue le discerne encore dans le monde moral ; il éclate, à ses yeux, jusque dans l'âme coupable. N'a-t-il pas frappé la formule éternelle qui montre la faute traînant à sa remorque le remords et la peine : « *Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus* » (*Confess.*, I, 12, P. L., XXXII, 670). L'âme a beau s'enfoncer dans la corruption ; pécheresse et malheureuse, elle reste soumise aux nombres ; touchant l'extrémité même du vice charnel, elle exprime toujours ces mêmes nombres. Ces nombres du reste, expression de l'ordre créateur et providentiel, peuvent bien perdre graduellement de leur beauté ; ils ne sauraient en manquer entièrement (*De Musica*, VI, 17, P. L., XXXII, 1191). La corruption même de l'âme n'échappe pas à leur ordre providentiel : jusque dans ses progrès, il y a du nombre, une loi secrète d'harmonie ! Le monde des formes physiques et celui des événements humains sont également régis par une infrustrable Providence, d'autres l'ont dit avant Augustin, mais peu de penseurs ont eu une aperception aussi vive que lui de cette Providence maintenant et assurant l'ordre moral du monde par la loi mystérieuse qui fait sortir les peines des délits.

Il ne serait pas sans intérêt de rechercher ce qui, dans ce vaste arsenal d'idées, toutes centrées sur un problème unique, celui du mal, est création, invention personnelle d'Augustin, pour l'isoler, si possible, de ce qui ne serait que réminiscence plotinienne, emprunt textuel ou conceptuel à la version latine des Ennéades. A vrai dire, le néoplatonisme d'Augustin paraît aujourd'hui de plus en plus différent de celui du fondateur de l'école néoplatonicienne. Des emprunts matériels, l'identité même de certains principes généraux de solution, n'empêchent pas deux doctrines de différer totalement par leur esprit, par l'âme

profonde qui fait leur vie et, en dépit de réelles similitudes, assure à toutes deux une physionomie irréductiblement originale. Homme de génie, Augustin, nous le savions, transforme ce qu'il emprunte. C'est un des nombreux mérites de l'œuvre que nous analysons (1), d'établir qu'il ne s'agit plus seulement ici de différences, mais de séparations et même d'oppositions radicales. Dans son beau livre *Plotin et l'Occident,* notre collaborateur Paul Henry nous avait déjà montré, par le recours aux seuls textes, qu'Augustin, dès son premier contact avec les traités de Plotin, les a lus en chrétien, éclairé par le prologue de l'évangile johannique qui ne connaît d'autre lumière que celle du *Verbe Incarné.* Entre Augustin et Plotin, remarque excellement M. Jolivet, la doctrine de la création, affirmée par le premier, constamment et consciemment combattue par le second, suffirait à creuser un infranchissable abîme. Ne serait-il pas surprenant du reste que le néoplatonisme de saint Augustin eût échappé à l'évolution morale qui entraîna l'âme du grand évêque d'Hippone vers un christianisme de plus en plus foncier, d'autres diraient de plus en plus « ecclésiastique » ou intransigeant ? Les « *Retractationes* », par le jugement plus sévère qui y est prononcé sur ces « Neoplatonici » qu'Augustin avait commencé par louer à l'excès, portent la trace indéniable de ce progrès spirituel. Du Plotinisme, Augustin a très clairement reconnu les deux pentes doctrinales, l'une qui, par la magie et les pratiques théurgiques, le porte vers le paganisme le plus bassement superstitieux, l'autre qui, par son idéalisme mystique, peut l'acheminer vers l'adhésion pleine à la vérité du Christ Jésus. Porphyre et Jamblique d'une part, Victorinus et Augustin de l'autre, marquent les pôles opposés d'une dialectique immanente au Plotinisme. Le « Platon chrétien », suivant l'expression très heureuse de M. Jolivet, a pu « *utiliser* » Plotin, mais « *il ne s'est pas livré à lui* ».

Le lecteur philosophe jouira de l'étude comparée, si détaillée et si suggestive, où l'auteur du « *Problème du mal chez saint Augustin* » met en vigoureux relief les oppositions qui en matière de mal et de Providence séparent, sans conciliation possible, la sage de Lycopolis du Docteur chrétien. La plus importante

(1) Nous nous sommes permis le « commentaire », là où nous l'avons jugé intéressant ou utile pour le lecteur.

et la plus décisive, mais non la seule, c'est, à notre avis, celle qui concerne la notion du péché. Celui-ci, pour Plotin, vient à l'âme *du dehors,* par son contact, son mélange avec la matière, mal absolu, substantiel et nécessaire. Pour Augustin au contraire, comme pour son maître le Christ, le péché n'est pas une souillure contractée par contact avec un principe d'infection extérieur ; c'est la « volonté mauvaise », pensée, désir, action déréglée, conçus au cœur même de notre liberté : « *De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria...* » (*Math.,* XV, 19). Le sage qui refusait de franchir le seuil du temple, sous prétexte que c'était aux dieux à venir à lui, ne se serait certainement pas associé à la prière humble et profonde à la fois que nous avons apprise de notre maître le Christ : *Sed libera nos a malo...* De ce mal, Plotin prétendait délivrer l'âme par le simple retour à sa nature, par l'ascèse qui l'éloigne du corps et par la conversion à l'Intelligence. Pas plus que l'Incarnation du Verbe, il n'aurait pu comprendre le péché de l'ange ; et dans l'âme humaine elle-même, il n'a pas su discerner ce terrible « *Hang zum Bösen* », ce « mal radical » que reconnut le pessimisme mieux informé du penseur de Königsberg.

Que le péché soit intérieur à l'âme et la conception monstrueuse du libre arbitre, qu'il soit le principe de la douleur, de la peine, de la misère humaines et, pour tout dire, qu'il soit le vrai mal, le seul mal, c'est la leçon terrifiante et précieuse qui se dégage de cette analyse des textes où l'illustre converti « Augustin » consigna ses méditations sur la nature et sur l'origine du mal. Devant le problème toujours actuel et toujours angoissant du mal omniprésent, elle va, par delà les solutions rationnelles toujours insuffisantes, rejoindre l'avertissement serein de l'Esprit de Dieu : *Miseros facit populos peccatum* (*Prov.,* XIV, 34). C'est le profit « salutaire » de cette enquête philosophique qu'elle nous rappelle avec force une vérité aussi opportune ; cette vérité a d'autant plus de chance de nous convaincre qu'elle vient à nous dans les termes toujours émouvants de la sagesse et de la piété augustiniennes.

François JANSEN, S. I.

UN ASPECT DE L'ŒUVRE MENAISIENNE.

(Suite)

« Un scribe initié à la doctrine du règne des cieux... qui tire de son trésor des choses anciennes et nouvelles... », la parabole évangélique vient spontanément à l'esprit de qui étudie l'œuvre de la restauration religieuse entreprise dans le clergé par F. et J.-M. de la Mennais. Si, après un siècle, les « *Réflexions* » gardent un intérêt d'actualité, c'est que leurs auteurs, en traitant de la vie des institutions ecclésiastiques, touchent à la vie profonde de l'Eglise. Il en est, en effet, de l'organisation de l'Eglise comme de la vérité qu'elle garde en dépôt. Suivant de mystérieuses lois internes, toujours anciennes et toujours nouvelles, Elle développe continûment des traditions parfaitement établies. Les difficultés qu'elle rencontre sans cesse sur son chemin ne font que susciter des adaptations plus exactes ; et les remèdes qu'elle emploie deviennent occasion de progrès. Il suffit, pour le comprendre, de bien voir ce qui, dans le présent, subsiste du passé en vue de l'avenir. C'était la définition concrète que Brunetière donnait de la tradition ; c'était tout l'effort des de la Mennais au début du siècle dernier.

Ils voyaient l'Eglise de France à un tournant de son histoire, au carrefour du gallicanisme et du régime concordataire. Nous l'avons dit dans un précédent article : pour lui rendre toute sa vitalité, ils voulaient rétablir, suivant la tradition du concile de Trente, la hiérarchie dans toute son intégrité et avec toute la complexité de son rayonnement. Conciles provinciaux, synodes diocésains, doyens ruraux, communautés presbytérales, c'étaient, d'après eux, les grandes forces concentriques à remettre en action pour rendre à chacun la pleine conscience de ses devoirs et de ses responsabilités, pour ordonner et coordonner toutes les valeurs sociales du clergé, pour fournir à ceux qui s'en trouvaient dépourvus les moyens de satisfaire à leur charge.

Mais les voyants de la Chesnaie ne bornaient pas leur programme à la conservation ou à la seule amélioration du présent. Ils songeaient, par l'organisation d'institutions propagatrices de vie, à pourvoir au lendemain. Comment faire l'avenir ?

III. AUX GRANDS MAUX, LES GRANDS REMEDES... (suite)

Pendant la première moitié du XIX[e] siècle, la formation cléricale posait, en effet, plus d'un problème angoissant. Devant ces églises en ruines, devant ces presbytères détruits ou abandonnés, n'était-on pas tenté d'aller au plus pressé, de se tirer d'affaire par des improvisations ou des expédients, de transformer en droit l'anomalie des faits et, tout absorbé par ce qui était, d'oublier ce qui devait être ? Avec une sûreté de vue qui, pendant plus de vingt ans, ne faillit jamais, Jean-Marie de la Mennais parle haut et ferme sur l'organisation des séminaires. Reprenons les « *Réflexions sur l'état de l'Eglise* » en 1808. Courageusement, les auteurs posent la question du recrutement des séminaires, des sciences ecclésiastiques, de la formation progressive et organisée des futurs prêtres. « Encore quelques années et la moitié de la France sera sans pasteur et sans culte. Tel est notre état ; il est déplorable mais à quoi servirait-il de le cacher ? Travaillons plutôt avec ardeur à l'améliorer » (*Réfl.*, p. 120).

5°) *...du recrutement sacerdotal en milieu propice.*

Aveu sans ambages, suivi de cette autre constatation qui ne manque ni d'intérêt ni d'importance. « L'expérience apprend que les villes fournissent peu de sujets pour l'état ecclésiastique et la classe riche surtout n'en fournit presque aucun. C'est uniquement dans les paroisses de campagne qu'une continuité de bons pasteurs a préservées de la corruption que l'Eglise peut réparer ses pertes. Il faut qu'elle retourne aux lieux où elle est née pour y trouver des disciples fidèles » (*Réfl.*, p. 132). Nous trouvons là l'énoncé implicite d'un principe premier du recrutement sacerdotal excellent : c'est le milieu familial qui prépare normalement la vocation. Selon la loi providentielle, les élites naissent l'une de l'autre et croissent l'une sur l'autre. Pour faire germer la grâce qui s'épanouit à la longue dans le sacrement de l'ordre, il n'est pas trop de tout un réseau enveloppant d'influences discrètes qui entourent l'enfant au foyer chrétien. Si elles lui manquent, la persévérance court des risques. Si elles développent l'esprit de sacrifice, le sens du dévouement, la piété paroissiale des parents, le séminaire

ne fera que continuer l'éducation reçue en famille chez celui qui, dès ses jeunes ans, aura aimé l'Eglise comme sa maison. On se rappelle quels saints sont devenus, aux âges de foi, certains enfants, oblats au vrai sens du mot. Ce n'était pas dans la société bourgeoise du premier Empire, en mal d'indifférence, qu'on pouvait escompter une telle générosité. Les humbles, les endurants des campagnes comprenaient mieux.

6°) *...des écoles presbytérales.*

Le champ propice aux vocations une fois trouvé, Jean-Marie de la Mennais expose les premiers soins qu'il faut apporter pour le cultiver. Il se souvient sans doute de ces maîtrises, de ces « séminaires des séminaires » comme disait Bourdoise, de ces écoles presbytérales, où, suivant les lois normales de la propagation de la vie sacerdotale, les enfants pieux prenaient les mœurs du sanctuaire. Un témoin du siècle en a retracé le tableau avec émotion : « A cette époque, les écoles presbytérales forment à l'envi de jeunes recrues pour les petits séminaires, qui commencent à se remplir pour à leur tour remplir les grands. Je ne connais pas de meilleure école sacerdotale pour l'enfant que cette maison du prêtre dont il devient le fils, le disciple et l'ami. C'est le prêtre qui fait le prêtre. Il se fait là une transfusion d'âme dont on se ressent toute la vie... Et j'ajoute que je ne sais rien de plus méritant devant Dieu... que le dévouement de cet humble desservant de village qui, parmi tous ses travaux et malgré toutes ses charges, trouve encore le moyen et le temps d'instruire, d'élever, de former, parfois de nourrir... ce petit élève intelligent et innocent sur le front duquel il a vu reluire les premiers rayons de l'étoile qui le marque pour le sacerdoce » (1).

Cette efficacité de l'école presbytérale, que Mgr Baunard constate sous la monarchie de juillet, n'est-elle pas due, en partie, au prêtre de la Chesnaie qui avait écrit au début du siècle : « Dans ces circonstances, les curés de campagne doivent sentir l'importance de l'œuvre que Dieu semble remettre entre leurs mains... Que chacun d'eux s'occupe de l'instruction de quelques élèves... Il s'agit bien moins, dans ces premiers mo-

(1) Mgr Baunard, *Un siècle de l'Eglise de France,* p. 135.

ments, de développer l'esprit des enfants que de former leur cœur. Lorsque l'on se sera assuré de leurs dispositions et de leur caractère, ils passeront, déjà instruits des éléments de la langue latine, dans les petits séminaires ». (*Réfl.*, p. 132).

7°) *...des séminaires fortement organisés.*

On sait avec quelle persévérance il fallut lutter pendant un demi-siècle contre l'Université pour obtenir ou garder ces maisons, alors seules pépinières de vocations. Dans son manifeste « *De la religion...* », Féli protestait contre cette situation intolérable : « En usurpant, pour la corrompre, l'éducation publique, respectera-t-on du moins les droits inaliénables des évêques sur l'éducation cléricale ? Non. Il leur faudra recevoir de l'autorité civile la permission de perpétuer le saint ministère. Ils ne pourront ouvrir aucune école que de son consentement. Le nombre en sera fixé d'après les vues, les craintes et les défiances de l'administration. Vainement un évêque représentera les besoins de son troupeau, on lui répondra qu'il n'en est pas juge. Mais le sanctuaire se dépeuple, mais les paroisses sont abandonnées. Soyez tranquille, l'administration qui sait tout, qui veille à tout, y remédiera dans une juste mesure. Or qu'est-ce que cela sinon s'arroger le gouvernement spirituel ? Qu'est-ce que cela sinon déclarer que le sacerdoce vivra ou mourra au gré de l'administration ? » (2)

Vingt ans après avoir écrit son premier livre, dans un discours à ses religieux de Saint-Pierre, Jean-Marie de la Mennais, alors supérieur général, s'exprimait avec la même désolation : « Sous le nom de petits séminaires, on crée des collèges. Dans quelques-uns, il est vrai, les jeunes gens reçoivent une éducation chrétienne et sous ce rapport on peut en dire beaucoup de bien. Mais dans ceux-là mêmes, ce sont moins des prêtres que l'on forme suivant l'intention du concile de Trente que des jeunes gens destinés à remplir les divers emplois de la société civile... Les ecclésiastiques qui y sont attachés, n'ayant aucune direction ni aucune règle commune, ne peuvent, quel que soit leur zèle, agir avec assez d'accord et d'ensemble pour opérer tout le bien qui est dans leur cœur... Et comme

(2) *De la religion...*, 2me partie, p. 18.

rien d'ailleurs ne les oblige de rester dans une situation qui leur déplaît ou qui les ennuie, ces maisons sont ébranlées par de perpétuels changements, et chaque jour elles sont à la veille de leur ruine » (3).

Pour n'être pas bâtie sur le sable, pour avoir toute sa consistance spirituelle, une maison d'éducation doit être établie sur les fortes assises de la stabilité, de la compétence et du dévouement. Où trouver chez des maîtres de fortune ou de passage cette âme collective, cette conscience professionnelle ? Pour accomplir leur tâche en auraient-ils la connaissance pleine et exacte, les aptitudes innées ou acquises, la vertu même indispensable ? « On ne sait pas assez tout ce que l'éducation exige de zèle, de talents et de vertus dans ceux qui s'y consacrent ; quelle rigueur de surveillance, quelle tendresse de soins, quelle douceur et en même temps quelle fermeté sont nécessaires dans le gouvernement de ces républiques enfantines, où l'attention, la patience, la réserve et la gravité des chefs doivent être en raison de la légèreté et de la vivacité des sujets. Or, comment trouver dans les maîtres des qualités si rares, si on ne les forme pas eux-mêmes par une éducation qui leur soit propre, et s'ils ne sont constamment assujettis à une règle inflexible, sous l'autorité d'un supérieur, qui, veillant sur eux à tous les instants, les conseille, les dirige, les réprimande, les encourage, et soit enfin comme l'âme qui anime les divers membres de ce vaste corps » (*Réfl.*, p. 62).

Principes essentiels de l'éducation ecclésiastique, qu'il faut appliquer avec plus de rigueur à mesure qu'avance la formation cléricale. Jean-Marie de la Mennais résume toute sa pensée avec vigueur en réclamant, suivant le modèle de Saint-Sulpice, une sélection initiale, une organisation mutuelle et corporative, garantie par une préparation et une stabilité professionnelle, enfin un programme de fortes études à la fois traditionnel et vivant, qui fasse honneur aux sciences ecclésiastiques.

L'éducation particulière s'impose, dès le début, par la fin poursuivie. « Les lycées napoléoniens n'avaient-ils pas l'allure d'institutions militaires ? Ce n'est pas le milieu propice au

(3) Discours cité en appendice dans le *Jean-Marie de la Mennais* de Mgr Laveille, T. I, p. 545.

recueillement, à l'esprit de piété, au goût des choses saintes ». (4). Le procès de ces écoles mixtes n'est plus à faire aujourd'hui. L'expérience a tristement montré que cette économie de personnel et d'argent coûtait cher. On ne peut s'y méprendre : « les études mêmes doivent recevoir dès l'origine, une orientation différente... » (*Réfl.*, p. 138). Qu'on ne dise pas que l'uniformité des programmes fait passer au second plan les autres préoccupations : « On peut enseigner les mêmes choses dans plusieurs écoles, sans qu'il y ait pour cela *unité d'enseignement*, à cause de la diversité des méthodes, et surtout à cause de tous les développements, de toutes les idées accessoires dont se compose l'ensemble de l'instruction et qui varient selon le caractère et les opinions de chaque maître. Mais quand l'enseignement serait semblable, il ne s'en suivrait pas que l'éducation fût la même ; et c'est ce que beaucoup de gens ne sauraient concevoir, parce qu'ils ne comprennent pas que l'éducation ne consiste point uniquement à faire entrer dans la tête des enfants quelques mots de latin ou quelques démonstrations mathématiques, mais à former ces cœurs et ces esprits tout neufs, à les nourrir du lait fortifiant de la religion et de la morale, à y faire naître le goût de la vertu, plus encore par des exemples que par des discours. C'est tout l'homme qu'il faut former et former pour la société » dans laquelle il est appelé à vivre. (*Réfl.*, p. 61).

Faut-il s'étonner si une telle œuvre dépasse les forces et les puissances des individus ? Pour la mener à bonne fin et en garantir la continuité, il faut l'action collective d'un corps enseignant pleinement constitué. « Comme l'unité est en tout le but où l'on doit tendre, il serait à désirer qu'on établisse une ou plusieurs congrégations religieuses spécialement chargées de la conduite des séminaires » (*Réfl.*, p. 133). Quels avantages n'y aurait-il pas, au seul point de vue de la science ecclésiastique ? « Il est, dans les sciences comme dans les arts, des monuments qu'une seule main ne saurait élever. Les forces de l'individu ont des bornes, et des bornes toujours fort étroites, comme celles de la vie même : aussi, quoi de plus ordinaire que de vastes entreprises restées sans exécution et d'immenses recherches absolument perdues, parce que la mort est venue

(4) *Ibid., loc. cit.*

surprendre l'auteur au milieu de ses travaux ? Mais dans un ordre qui ne meurt point, rien ne se perd ; ce que l'un a commencé, un autre l'achève : point d'entraves, point de rivalités ; tout se poursuit sans interruption, parce que tout se fait en commun et par devoir. A côté d'un savant qui s'éteint, s'élèvent d'autres savants que lui-même a formés, comme dans les forêts un chêne antique s'entoure de jeunes rejetons. La vie religieuse d'ailleurs, exempte de soins et de distractions, favorise ces laborieuses études qui demandent l'homme tout entier... (*Réfl.*, p. 77).

Ces désiderata menaisiens seront réalisés au cours du XIX^e^ siècle. Mais en 1806, durant son séjour à Paris, Jean-Marie de la Mennais n'y voyait que Saint-Sulpice pour répondre à ses vœux. Saint-Sulpice, avec M. Emery et M. Duclaux, dont il expliquait ainsi l'excellence : « Il est une tradition d'enseignement qui ne se conserve que dans les corps, parce que les corps seuls ne meurent point, qu'on ne se borne pas à y former des disciples, mais qu'on y forme des maîtres ; et l'enseignement serait-il donc la seule fonction si facile qu'elle n'exigeât aucune étude préliminaire, ou une chose si indifférente qu'on crût devoir l'abandonner à des volontés arbitraires ? Il ne faut pas que l'ordre d'un séminaire dépende uniquement de la volonté ou des caprices, des idées ou des préjugés d'un seul homme ; il ne faut pas que ce qui a été établi aujourd'hui par un chef demain soit renversé par un autre qui aura des vues différentes ; il ne faut pas enfin que les règles et l'esprit de l'établissement soient sans cesse variables comme les opinions des directeurs et que ceux-ci aient à craindre de ne pas trouver leurs subalternes disposés à les seconder en tout et à marcher vers le même but avec un concert parfait » (*Réfl.*, p. 134).

La sagacité du restaurateur découvrait un argument de plus pour sa foi en la nécessité de l'action collective. Cette œuvre commune qu'il avait voulue dans le ministère, il la requérait pour la mission par excellence de la formation des clercs.

Requête d'autant plus pressante qu'il prévoyait, avec une rare perspicacité, le danger de l'avenir : l'insuffisance intellectuelle du clergé français. En 1808, il jette son premier cri d'alarme : « Serait-il possible qu'on ne ressentît pas combien il importe de former des défenseurs de la foi ?... Toutes les universités protestantes sont au travail... quelle voix s'élève pour leur ré-

pondre ?... Qu'on travaille à former des bibliothèques dans les séminaires : qu'on y établisse des dépôts littéraires semblables à ceux qui existaient autrefois dans un grand nombre de communautés... » (*Réfl.*, p. 135)

Vers 1830 nouvelle instance. A sa congrégation de Saint-Pierre, Jean-Marie de la Mennais déclarait : « Jamais, depuis bien des siècles, le clergé pris en masse n'a été aussi ignorant qu'il ne l'est aujourd'hui, et jamais cependant la véritable science ne lui fut plus nécessaire On commence à reconnaître combien un pareil défaut d'instruction est humiliant et combien il peut devenir funeste » (5).

Le gallicanisme obtus s'entêtait sur ses « quatre articles », le romantisme ronflait sa prédication sonore et désuète, le libéralisme naissant s'aventurait dans ses thèses controuvées. Son chef n'avait pas encore quitté le chemin de Rome et il pouvait parler avec autorité dénonçant le mal et donnant le remède, avec quelle maîtrise.

Dans sa campagne contre le gallicanisme, Féli ne manquait pas de relever ces lacunes de l'enseignement théologique. La page qu'il écrivit dans le « *Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise* » reste une rude leçon toujours pleine d'à-propos et d'application constante dans la diversité des temps et des mœurs : « Ne craignons pas de l'avouer : la théologie si belle par elle-même, si attachante, si vaste, n'est aujourd'hui, telle qu'on l'enseigne dans les séminaires, qu'une scolastique mesquine et dégénérée, dont la sécheresse rebute les élèves et qui ne leur donne aucune idée de l'ensemble de la religion ni de ses rapports merveilleux avec tout ce qui intéresse l'homme, avec tout ce qui peut être objet de la pensée. Ce n'était pas ainsi que la concevait saint Thomas, lui qui, dans ses ouvrages immortels, en a fait le centre de toutes les connaissances de son temps. Empruntez de lui cette méthode admirable qui coordonne et généralise et joignez-y ces vues profondes, ces hautes contemplations, cette chaleur de vie qui caractérise les anciens Pères : alors disparaîtra ce pesant ennui qui éteint parmi les jeunes gens destinés au sacerdoce le goût de l'étude et même le talent. Retranchez de vos cours tant de vaines questions qui

(5) Discours cité plus haut : Mgr. Laveille, *Jean-Marie de la Mennais*, t. I, Appendice, p. 545.

les fatiguent sans fruit et leur enlèvent un temps si précieux, qu'ils emploieraient bien plus utilement à s'instruire des choses applicables au siècle où ils vivent et au monde sur lequel ils doivent agir. Tout a changé autour de nous : les idées ont pris et continuent à prendre successivement des directions nouvelles : institutions, lois, mœurs, opinions, rien ne ressemble à ce que virent nos pères. A quoi servirait le zèle le plus vif sans la connaissance de la société au milieu de laquelle il doit s'exercer ? Il est nécessaire d'apprendre autrement et d'apprendre davantage : autrement pour mieux entendre ; davantage, pour ne pas rester en arrière de ceux qu'on est chargé de guider. Ce n'est point par ce qu'ils savent que les ennemis du christianisme sont forts mais par ce qu'ignorent ses défenseurs naturels. Cette espèce d'infériorité, résultat des circonstances passagères, affaiblit singulièrement l'influence du clergé sur les classes instruites et nuit beaucoup à la religion dans un siècle vain de ses prétendues lumières, et où l'éducation, les journaux, les recueils périodiques de tout genre, les livres plus multipliés que jamais, mettent certaines notions générales à la portée d'un grand nombre de gens sottement fiers de ce mince avantage ». (*Progrès de la Révolution...*, p. 184).

Leçon vigoureuse et nette. On reste interdit quand on songe que, pour la comprendre, pour enrayer le mouvement protestant et moderniste par un renouveau de philosophie thomiste et de théologie biblique, il a fallu attendre, à la fin du XIX^e^ siècle, Léon XIII et Mgr d'Hulst. Que d'erreurs, que de reculs eussent été évités, si l'appel des de la Mennais avait été mieux écouté.

Le mouvement menaisien a, d'ailleurs, porté ses fruits. Si la philosophie du « sens commun » a été vite abandonnée, les travaux historiques d'un Rohrbacher ou l'action intellectuelle d'un Gerbet ont profité à un grand nombre d'écrivains du XIX^e^ siècle. Cependant, trop souvent, on a vu le temps de séminaire abrégé et la plupart des prêtres ou évêques, même de ceux qui sont devenus célèbres, obligés de se former par eux-mêmes avec des livres médiocres : leur mérite n'en est pas moins grand, mais cette formation d'autodidactes a laissé voir ses insuffisances.

8°) *...des conférences ecclésiastiques.*

D'après les « *Réflexions* », la formation intellectuelle ne devait pas prendre fin avec le temps du séminaire. Les deux frères de la Mennais savent très bien que la théologie ne s'apprend pas seulement dans les livres mais aussi dans les âmes ; ils estiment que l'Ecriture Sainte, le dogme comme la morale, le droit canonique comme le droit liturgique demandent une expérience religieuse profonde qui ne s'acquiert qu'avec la vie intérieure, l'âge et les différents ministères ecclésiastiques. Pour le prêtre comme pour le philosophe, l'éducation doit se faire en pleine vie ; sinon, elle risque fort de ne se faire jamais. Jean-Marie de la Mennais ne se fait pas illusion sur les objections qu'il doit soulever : la paresse humaine les répète de tout temps. « Je ne dis rien qui ne soit universellement reconnu. Une fois sortis des séminaires, pleins de toute la science de leurs cahiers, la plupart des prêtres, satisfaits de l'instruction qu'ils ont pu acquérir durant trois ou quatre années sur les bancs de l'école, se croient à jamais affranchis de toute étude. Cet abus si grave n'est pas nouveau : on y avait remédié par les conférences et, c'est par les conférences qu'on y peut remédier encore... Qu'on n'objecte pas contre cet établissement les nombreuses occupations qui déjà surchargent les ministres, car ce serait alléguer la multitude des malades pour se dispenser d'étudier la médecine... Si un zèle, d'ailleurs louable, vous porte à consacrer tous vos instants aux saints travaux du ministère, songez que, pour être utile, ce zèle doit être éclairé ». (*Réfl.*, p. 125).

9°) *...des retraites ecclésiastiques.*

Ces réflexions marquées au coin de la sagesse s'appliquent enfin à un autre sujet aussi délicat que le précédent : les retraites ecclésiastiques. L'usage datait d'avant la Révolution mais, à la suite de vingt ans de désordres, que de savoir-faire il fallait pour réunir les membres d'un clergé si disparate ; que de tact surtout pour ramener les prêtres constitutionnels dans l'esprit et dans le sens de l'Eglise !

Ici encore, Jean-Marie de la Mennais paya de sa personne. Ce ne fut pas l'un de ses moindres coups d'audace quand, vi-

caire capitulaire à trente-cinq ans, il osa prêcher la seconde retraite ecclésiastique qui se tint à Saint-Brieuc en 1815. Il y fit sensation : son zèle pour ses frères dans le sacerdoce avait déjà inspiré les convictions de son livre de 1808 : « L'esprit de zèle et de piété n'est que trop sujet à s'affaiblir au milieu du monde ; on prend naturellement, et presque à son insu, les goûts, les sentiments, les idées de ceux avec qui on vit habituellement. La charité même devient un piège parce qu'elle engage souvent à des condescendances qui finissent par dégénérer en un véritable relâchement : peu à peu la ferveur s'éteint, l'âme s'endort dans une mortelle indifférence et l'on en vient enfin à ce dernier excès de s'acquitter avec une attention distraite et un cœur glacé, quelquefois avec une précipitation indécente, des plus saintes, des plus redoutables fonctions du ministère... Les retraites, les retraites, voilà le grand, l'unique remède... (*Réfl.*, p. 123).

Avec tous les maîtres spirituels, Jean-Marie de la Mennais énumère les avantages que l'encyclique « Mens nostra » a rappelés il y a quelques années. « C'est dans les retraites que les ministres du Seigneur se renouvellent dans l'esprit de leur vocation ; c'est dans les retraites qu'ils trouvent à la fois des conseils, des guides, des modèles ; c'est dans les retraites que par la prière, le recueillement, les saintes méditations, ils s'enflamment d'une ardeur nouvelle et se prémunissent contre les dangers et les séductions du siècle ; enfin c'est dans la solitude religieuse... qu'entièrement recueillis en Dieu et pénétrés de son onction,... ils puisent... cette charité divine qui doit ensuite s'épancher de leur cœur... sur le troupeau qui leur est confié ». (*Réfl.*, p. 124).

Pour apprécier à sa juste valeur cette « charité divine », il ne suffit pas de rappeler les succès de Jean-Marie de la Mennais ; il faut aussi considérer son attitude au cours de ses épreuves. Lorsqu'après le bref à Mgr d'Astros, Féli eut quitté la Congrégation Saint-Pierre, Jean-Marie, sentant les difficultés croissantes, profita de la retraite que ses religieux devaient suivre le 26 août 1832, pour faire acte public d'adhésion à l'encyclique qui condamnait son frère aimé. Malgré la bienveillance de Mgr Lesquen, les récriminations se firent plus acerbes, et, devant un auditoire de plus de quatre cent quarante prêtres, celui qui allait être réélu supérieur général connut les humiliations im-

posées par les exigences injustes d'une opinion de minorité. C'est au prix de ces sacrifices que Jean-Marie de la Mennais contresignait les lignes écrites en 1808 dans ses « *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France* ».

IV. DEUX FRERES

En repassant cette page d'histoire du siècle dernier, on ne peut, une fois de plus, que rester ému en comparant la fin des deux frères. Ils avaient, pendant vingt ans, mis tout leur dévouement à rebâtir l'Eglise de France. Mais leur œuvre, comme leur âme, portait le signe de la contradiction, gloire pour l'un et perte pour l'autre. Leurs intentions profondes, connues de Dieu seul, étaient si diverses. Suivant la remarque judicieuse de G. Goyau, « Félicité de la Mennais avait eu pour exalter la papauté... (et aussi pour restaurer l'Eglise de France)... des impérieux accents. Elle devait être grande parce qu'il la voulait grande et à la façon dont il voulait qu'elle le fût ». Plus fidèle à l'esprit de sa mission, Jean-Marie de la Mennais apportait à la reconstruction du temple des pierres d'une solidité éprouvée, mais sans vouloir construire selon son architecture à lui ; en serviteur fidèle et inutile il laissait à la Providence le soin de les agencer. Gardant le sens de l'humilité, le sens de l'Eglise, le sens du Christ, il avait su s'effacer pour qu'aboutît son œuvre de précurseur. Après ses épreuves, témoin des grands courants de restauration cléricale qui bénéficièrent de son apport, il put garder cette vision de paix sur la cité bâtie de pierres vivantes, qui a les promesses de l'avenir comme celles de l'éternité.

Florennes. P. BROUTIN, S. J.

NOTES D'ACTUALITÉ RELIGIEUSE.

Le troisième centenaire de la mort du P. Cornelius a Lapide, S. J.

Cornelis Cornelissen Vandensteen

« Si l'on juge de la bonté d'un commentaire par le grand nombre des éditions qui en ont été publiées, disait Richard Simon (1), il y en a peu qui puissent être comparés à ceux de Cornelius a Lapide sur le Nouveau Testament ». De fait, dans une bibliographie comparée d'œuvres exégétiques et de toutes leurs éditions, a Lapide occuperait certainement une des premières places et peut-être la première. Son commentaire des épîtres de Saint Paul a été édité onze fois de son vivant, et a atteint aujourd'hui plus de 50 éditions. La plupart de ses volumes ont dépassé vingt éditions (2). Leur masse pourtant était imposante : onze énormes in-folio (21 dans l'édition de Paris, 1861-1863), publiés durant 31 années (1614 à 1645), les derniers après la mort de l'auteur. Si la partie strictement exégétique a vieilli, surtout en ce qui concerne l'Ancien Testament, Cornelius a Lapide reste unique en son genre par la remarquable adaptation qu'il a réalisée de l'exégèse à la prédication sacrée et à la vie spirituelle des fidèles. Le prêtre qui veut faire de la Bible l'âme de son enseignement dogmatique et moral ne négligera jamais sans dommage grave les trésors contenus dans l'œuvre d'a Lapide (3).

---

(1) Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1693, c. XLIV, p. 655-664.

(2) Cfr Philippe Alegambe, *Bibliotheca Societatis Iesu,* Rome, 1676, p. 157-159. — Carlos Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus,* Bruxelles-Paris, 1893, t. IV, col. 1511-1526. — J. B. Poukens, S. I. *Een groot Nederlander, Cornelis Cornelissen Vandensteen, S. I.,* dans *Studiën,* deel CIV, blz. 81-97 en 215-227., 's Hertogenbosch, Malmberg.

(3) Citons comme jugements très favorables de son œuvre : H. Hurter, *Nomenclator litterarius,* Innsbruck, 1907, t. III n. 331 col. 787-789. — R. Cornely, *Compendium introductionis in omnes libros utriusque Testamenti,* 10e éd. (A. Merk), Paris, 1927, p. 284. — Du même auteur, *Introductio in omnes libros utriusque Testamenti,* Paris, 1885, vol. I, Dissert. III, Sect. II, cap. IV, p. 683 suiv. — Van Kasteren, S. J. dans *The Catholic Encyclopedia,* New-York, 1913, article *Cornelius Cornelii a Lapide,* t. IV, p. 377 suiv. — Plus sévère et, à notre avis, trop sévère : A. Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas,* Bruxelles, 1927, t. II, p. 494 s.

Le 3e centenaire de la mort du grand exégète belge ne peut laisser indifférents ses compatriotes (4). Né à Bocholt (Limbourg belge) en 1567, élève des collèges de Maastricht et de Cologne, étudiant en théologie dans les universités de Douai et de Louvain, Cornelis Cornelissen Vandensteen entra en 1592 dans la Compagnie de Jésus et fut ordonné prêtre trois ans plus tard. Dès l'année suivante, en 1596, il inaugurait au collège de la Compagnie de Jésus à Louvain son enseignement d'Ecriture Sainte. Vingt ans de Louvain (1596-1616) et un peu plus de vingt ans de Rome (1616-1637) divisent en deux périodes égales sa vie active de professeur et d'écrivain. Ce ne fut qu'assez tard, après les 18 premières années d'enseignement, qu'il commença à écrire pour le public : deux ouvrages virent le jour à Louvain : en 1614, le commentaire *in omnes epistolas Divi Pauli,* dédié à l'Archevêque de Malines, Mathias Hovius ; en 1616 son commentaire *In Pentateuchum Moysis* offert en hommage à l'Archevêque et Duc de Cambrai, H. F. Vander Burch.

Durant l'automne de 1616, il commença son enseignement romain ; après quelques années, déchargé de ses cours, il se consacra exclusivement à la composition et à la publication de ses commentaires. Ainsi parurent les commentaires : *in Ier. Proph., Thren. et Baruch.* ; *in Ez. Proph.* ; *in Dan. Proph.* (1621) ; *in quattuor Proph. Mai.* (1622) ; *in duodecim Proph. min.* (1625) ; *in Act. Apost., Ep. Can. et Apoc.* (1627) ; *in Eccli.* (Pars I) (1633) ; *in Eccli.* (Pars II) (1634) ; *Commentarium in Salomonis Proverbia* (1635) ; et après sa mort : *in Ecclesiasten ; in Canticum canticorum ; in Librum Sapientiae* (1638) ; *in quattuor Evangelia* (duobus tomis) : *in Math. et Mar.* (t. 1) ; *in Luc. et Ioa.* (t. II) (1639) ; *in Io., Iud., Ruth, 4 libros Reg. et 2 Par. : in Ios., Iud., Ruth, et 1 Reg.* (t. 1) ; *in 2, 3 et 4 Reg. et in duos Par.* (t. II) (1642) ; *in Esdr., Neh., Tob., Iudith, Esth. et Mac.* (1645) (5).

---

(4) Ce centenaire a été célébré à Rome en deux commémoraisons solennelles, à l'Université Grégorienne (9 Mai 1937) et à l'Institut Biblique (20 Sept. 1937), et y a suscité plusieurs articles : *Osservatore Romano,* 12 mai 1937. — *Civiltà Cattolica,* anno 88, vol. III, 7 août 1937, p. 204-218. — *Biblica,* vol. 18, 1937, p. 365 suiv. — *Verbum Domini,* vol. 17, 1937, p. 39-44 ; p. 88-96 ; p. 146-152 ; p. 166-172 ; p. 212-218 ; p. 234-241.

(5) Nous citerons d'après l'édition de Paris en 21 volumes, parce qu'elle est plus connue et plus utilisée ; si elle est plus maniable, elle a des désavantages : division moins logique des divers volumes, omission de certaines épîtres dédicatoires, mélange des notes d'éditeurs avec les notes de l'auteur, tables moins complètes. Cette édition ne suit pas l'ordre chronologique de publication, mais l'ordre des livres de l'Ancien Testament.

A Rome Cornelis Cornelissen Vandensteen n'oublia jamais sa patrie et son premier enseignement : toujours il retint, en tête de ses livres, son titre d'ancien professeur d'Ecriture Sainte à Louvain (p. ex. « Olim in Lovaniensi, nunc in Romano Collegio Sacrarum Litterarum Professore » (Antverpiae, 1622) ; « Olim Lovanii, postea Romae Sacrae Scripturae Professore » (Antverpiae, 1638). C'est en Belgique que furent imprimés tous ses ouvrages ; jusqu'en 1639 chez Martin Nutius à Anvers, et, après la disparition de cette imprimerie, chez Meursius d'Anvers (1639-1645).

Les souvenirs de la patrie sont fréquents dans son œuvre. Lorsqu'il séjournait encore en Belgique, dans les deux épîtres dédicatoires à Hovius et à H. F. Vander Burch il se plaisait à évoquer des faits et noms illustres de l'histoire de son pays. Tous ses volumes témoigneront de même de son amour des choses belges.

C'étaient ses compatriotes qu'il avait en vue lorsqu'il se décida à écrire : « ut ea quae in totam Sacram Scripturam... in celebri hac urbe tua et Universitate lovaniensi publice docuissem, typis evulgarem, *omnibusque Belgis,* quin etiam et aliis Provinciis communia facerem » (6). C'était dans les mêmes sentiments qu'il priait saint Paul en faveur de « sa Belgique » « Belgium hocce nostrum » : « Da nobis quoque multos, si non Paulos, certe Paulinos, qui Belgium hocce nostrum, Hollandiam, Frisiam, Zelandiam, totumque Septentrionem, quin et Indiam, universumque Orbem... convertant » (7).

Il gardait fidèlement dans sa mémoire le « Leo Belgicus » symbole de sa patrie et croyait retrouver la forme même du lion dans la configuration géographique de la Belgique d'alors : « ...sicut Belgium suo situ leonem refert : unde vocatur Leo Belgicus » (8).

Les villes de Malines, Bruxelles et Louvain étaient citées dans l'épître à Hovius comme des modèles d'orthodoxie (9) ; plusieurs années après, à Rome, il les cite de nouveau, comme comparables aux villes les plus célèbres et les plus belles d'Europe : « Sic Carolus V dicere solebat : opes suas esse in Flandria, delicias in Brabantia, nobilitatem in Hannonia, vires in Arthesia. Et de Brabantiae urbibus : Mechlinia pulcra, Antwerpia dives, Lovanium sapiens, Bruxella nobilis » (10). Bruxelles n'est pas seulement louée pour sa noblesse, mais aussi pour ses initiatives techniques et commerciales : elle a construit à ses frais un canal aboutissant à l'Escaut et permettant ainsi aux marchandises d'atteindre Anvers et, de là, le monde en-

(6) T. 18, In omnes divi Pauli epistolas, p. IX.
(7) T. 18, Prooemium, p. 18, col. 1-2.
(8) T. 11, In Isaiam prophetam, c. XXIX, p. 404 ; c. V, p. 152.
(9) T. 18, p. VI, VII, VIII.
(10) T. 14, In Michaeam prophetam, c. I, p. 73.

tier (11). Gand est exaltée davantage encore : « Sicut enim Belgium orbis, ita Gandavum Flandriae et Belgii est ocellus (12). La pupille de la terre c'est la Belgique, la pupille de la Flandre et de la Belgique, c'est Gand ! »

Mais il garde aussi de bien tristes souvenirs des épreuves de sa patrie : « Hortos deliciarum, quos mercatores et divites circum Antuerpiam, Bruxellas, Brugas aliasque urbes Belgicas sibi construxerant, ut viderentur esse paradisi terrestres ; ob luxum et peccata in iis admissa, Deus nostro hoc saeculo in Belgicis hisce tumultibus concremavit et subvertit ; ita ut Belgium, quod olim videbatur esse oculus et deliciae Europae, nunc vallis lacrymarum, imo polyandrion funerumque locus esse videatur. At redeunte avita patrum fide et probitate, redibit et sensim avita opulentia, elegantia et frequentia » (13).

A quoi attribuer ce changement ? Aux guerres qui ont ensanglanté son pays. Ces guerres il les a vécues. Tout enfant (« memini mihi in Belgio, cum puer essem ») (14), il a cru discerner dans le ciel, comme tous ses compatriotes, des signes mystérieux qui présageaient et annonçaient les guerres imminentes ; il a vécu les luttes atroces qui ont suivi ; il a connu de nombreuses révoltes de soldats à cause de la solde non payée : « Vidi ego in Belgio viginti duas militum regiorum rebelliones » (15) ; il se rappelle une victoire des troupes catholiques belges, près de Nieuport, changée en défaite à cause du désordre et de l'indiscipline des troupes (16).

Il signale certaines causes de ces guerres néfastes : en tout premier lieu, de la part des gouvernants, le manque d'adaptation au peuple belge : l'exemple donné par Charles-Quint n'a pas été suivi : « Singularis hac in re fuit Carolus V : qui cum tam diversissimis nationibus imperaret, singulis tamen parem, immo patrem se exhibebat : ut hispanis videretur esse hispanus, italis italus, germanis germanus, gallis gallus, belgis belga. Sane viri prudentes censent huius moniti neglectum originem et occasionem dedisse bellis belgicis, quae iam 70 annis durant, immo flagrant magis quam unquam » (17). Mais chez les subordonnés il blâme le luxe excessif d'autrefois : « Testis sit Belgium quod luxum hunc luit bello et cladibus assiduis per 50 paene annos : et quod antea erat paradisus terrestris deliciarum, nunc est vallis miseriarum » (18).

(11) T. 14, In Zachariam, c. XIV, p. 535.
(12) T. 1, In Pentateuchum. ep. dedic., p. 7, sans pagination.
(13) T. 12, In Jeremiam prophetam, c. XXI, p. 168, col. 2.
(14) T. 4, In librum II Machabaeorum, c. V, p. 519, col. 1.
(15) T. 3, In librum II Regum, c. XX, p. 518, col. 1.
(16) T. 6, In proverbia Salomonis, c. XXIV, p. 220, col. 2.
(17) T. 3, In librum II Regum, c. XX, p. 517, col. 2.
(18) T. 11, In Isaiam prophetam, c. III, p. 145, col. 2.

A côté de ces graves et tristes souvenirs, se retrouvent dans l'œuvre d'a Lapide, des réminiscences plus humbles, plus personnelles, de la vie quotidienne. Après plus de vingt ans, il se souvient d'un vin vieux de cent ans que lui fit goûter l'évêque de Wurtzbourg (19). Il se réjouit d'avoir eu sous les yeux l'autographe même de l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas a Kempis (20). Il se rappelle avec émotion et avec une sainte envie avoir eu comme catéchumène à Louvain le Père Ogilve, martyrisé en Ecosse (21), aujourd'hui béatifié.

A propos de l'autographe d'a Kempis, Cornelius remarque qu'au début : « haec legebatur sententia : « In omnibus requiem quaesivi et non inveni » dan in een hoecxken met een boecxken, id est « nisi sensim sedens in angulo cum libello ». Ce n'est pas l'unique cas de citations flamandes dans son œuvre : il énumère une série d'étymologies flamandes dans son canon 17 in Pentateuchum et renvoie, pour plus ample information, à trois auteurs du pays : « Plura vide apud Goropium, Scrieckium et Pontum Heutterum in Belgio » (22).

Tout en reconnaissant à Scrieckius de l'ingéniosité et de la finesse, il n'admet pas sa thèse sur la langue flamande, qui serait d'après celui-ci un dialecte de l'hébreu et l'ancienne langue commune de tous les peuples de l'Europe. Il se contente de croire que la langue flamande est très ancienne et *une* de celles que Dieu a données aux hommes près de la Tour de Babel : « ...esse antiquissimam unamque ex primis in Babel a Deo inditis » (23) !

Un dernier souvenir enfin, qu' a Lapide conserva pieusement jusqu'à la fin de sa vie. Quand il en parle, vingt ans déjà ont passé et cependant il se rappelle exactement l'année, le mois et le jour (7 septembre 1604). Il s'est rendu au sanctuaire de Notre-Dame de Montaigu, pour assister les pèlerins comme confesseur et prédicateur. Une attaque imprévue de la cavalerie hollandaise présage la destruction et la mort. A Lapide peut sauver la Sainte Eucharistie ; et le Dieu caché de l'Eucharistie sauve la vie de son serviteur, qui, gratifié d'une telle faveur divine, se sent obligé à travailler mieux que jamais pour Dieu et pour les âmes : « Si ita est, labores auge, duplica, protende... » et cela jusqu'à la couronne du martyre (24).

Ce trait nous amène à ce qui fut l'âme de la vie d' a Lapide. Car la remarquable fécondité de l'écrivain s'explique par l'*idéal élevé*

---

(19) T. 16, In Joannem, c. XV, p. 556, col. 2.
(20) T. 1, In Genesim, c. XXIV, p. 259, col. 2.
(21) T. 11, In Isaiam prophetam, c. L, p. 599, col. 2.
(22) T. 1, In Pentateuchum, Canones, p. 30, col. 2.
(23) T. 1, In Genesim, c. XI, p. 176, col. 1.
(24) T. 13, In Danielem Proph., *Concl. et vot.*, p. 194, col. 2.

du religieux. On est frappé de la place que prend dans son œuvre exégétique, comme principe inspirateur, l'idée de l'*éternité bienheureuse ;* elle illumine et guide son travail, elle le dispose au recueillement et à la contemplation. A côté d'elle, un vif désir se fait jour, en plusieurs pages de ses livres, le *désir du martyre,* qui orientait sa pensée vers l'action apostolique et missionnaire. Ayant reçu de l'obéissance une tâche scientifique, Cornelius a Lapide dirigera cette idée et ce désir vers la réalisation parfaite de son œuvre : l'idée de l'éternité éleva et élargit les conceptions de l'exégète : l'idéal du martyre lui donna des forces pour le labeur crucifiant de chaque jour. Déjà Alegambe avait noté ces deux traits de son compatriote : sa « constante considération de la bienheureuse éternité », son « désir très ardent du martyre, inséré dans son cœur, par divine faveur, depuis le début de son noviciat et conservé avec persévérance durant toute sa vie ».

Dans l'épître dédicatoire de son premier ouvrage à Mathias Hovius, archevêque de Malines ([25]), Cornelius exprimait son désir de vie cachée. « Je suis décidé à vivre et mourir dans mon petit nid. *Dixi : in nidulo meo moriar»,* mais vie cachée qui fût une préparation à l'éternité bienheureuse : « unique souci qui stimula et stimule mon âme, depuis que je suis entré en religion ». Tous ses commentaires se terminent par les éclairs de cette même lumière de l'éternité. Ainsi s'achève l'exégèse de chacune des 14 épîtres pauliniennes. Quelques exemples seulement : « O vera caritas — o vera *aeternitas...* — Deus meus et omnia. Amen. (Rom.) — Studete incorruptioni — studete immortalitati — studete *aeternitati* (Eph.) — Mihi absit gloriari nisi in cruce Jesu — Crux est scala beatae *aeternitatis.* — O longa et fortunata *aeternitas* (Gal.) — O una Deitas — o divina Trinitas — o trina *aeternitas* (2 Cor.) — Quid sunt, quam immensa sunt, quam *aeterna* sunt saecula saeculorum ! Quid sunt, quam iucunda sunt, quam gloriosa sunt in caelis *sancta sanctorum !* (Phil.).

De semblables conclusions se retrouvent en chacun des volumes qu'il a édités de son vivant, et le plus souvent, au terme de chacun des commentaires réunis en un même volume. Rien de stéréotypé ou de conventionnel dans ces formules : la forme en varie sans cesse : exclamations enthousiastes, prières ferventes, groupements de citations patristiques, etc. Voici p. ex. la fin de la belle prière à la Sainte Trinité qui forme la conclusion du commentaire des Grands Prophètes ; le « climax » latin est intraduisible en français : « O sacra Trinitas — o trina Unitas — o una immensitas — o immensa claritas — o clara veritas — o vera suavitas — o suavis felicitas —

(25) T. 18, In S. Paulum, p. IX suiv.

o felix aeternitas — Deus noster, amor et honor noster — iubilus noster et omnia. Amen.

Si le désir du martyre s'exprime moins fréquemment que l'idée de l'éternité dans les œuvres de Cornelius a Lapide, elle s'y manifeste cependant avec un relief très accusé en maintes circonstances. A preuve cette ardente prière afin d'obtenir la grâce de mourir pour le Christ qu'il a placée dans son commentaire des grands prophètes, et qu'il intitule : «*Conclusio et votum auctoris ad SS. Prophetas*» (26) et que l'*Index rerum* appelle justement : « *Auctoris ad SS. Prophetas adspiratio ad mortem pro Christo oppetendam* » : « A mon enseignement et à mes écrits manque uniquement ce sceau (du martyre du sang)... vous m'avez donné ce désir (mon Jésus) il y a bien longtemps déjà, à mon entrée même en la vie religieuse : accordez-moi que se réalise enfin au terme de mon existence ce que, durant toute ma vie, vous m'avez fait désirer si ardemment ». Au martyre du sang qu'il avait espéré, Cornelius a Lapide dut substituer le triple martyre de la vie religieuse, de ses maladies presque continuelles, de son prodigieux labeur d'écrivain et de professeur. C'est la pensée qu'il exprimait dans son commentaire du Pentateuque (27) : « Heureux auditeur, heureux lecteur qui jouit, en un abrégé, de tout le travail du maître. Quant au maître, lui, qu'il aspire au martyre, mais qu'au lieu du sang il consacre et épuise pour Dieu ses forces vitales les plus nobles, qu'il donne ses yeux, son cerveau, sa bouche, ses os, ses doigts, ses mains, son sang, sa moelle, toute sa vie ; qu'il les rende par un *lent martyre* à celui qui, le premier, lui notre Dieu, a donné sa vie pour nous pauvres hommes ».

Onze ans plus tard, dix ans avant sa mort, cette même aspiration au martyre, de nouveau appliquée à son travail exégétique, se manifestait dans ses écrits. Il terminait son commentaire de la première épître de Saint Jean, quand il fut blessé dans une de ses affections les plus profondes par la mort d'un jeune cardinal de 35 ans, Alexandre Ursini, protecteur généreux de la Compagnie de Jésus et ami intime de Cornelius a Lapide. Il lui consacra les dernières pages de son commentaire (28), en un éloge qui témoigne de sa délicatesse de cœur, et qui s'achève de nouveau dans l'expression du même désir du martyre « Impetra nobis, dit-il au défunt, ut scribendo, laborando, patiendo, semper mortificationem Iesu in corpore nostro tecum circumferamus, ut et vita Iesu manifestetur in corporibus nostris, ut in coelis Doctorum et *Martyrum* laurea donemur... »

---

(26) T. 13, In Danielem Proph., *Concl. et votum*, p. 194 et 195.
(27) T. I, Encomium Sacrae Scripturae, p. 16, col. 1.
(28) T. 20, In 1 epist. S. Ioan., c. V, p. 626-628.

Le séjour à Rome, les visites des tombeaux des grands martyrs, entretenaient en lui cette ardente aspiration. Il était au point culminant de sa carrière d'exégète quand il écrivait en 1622 (29) « Sans cesse je foule aux pieds cette terre rougie, et pour ainsi dire encore imbibée, du sang de Saint Paul et de 300.000 martyrs : chaque jour je les ai sous les yeux, je les entends, je les contemple ; ce sont eux qui excitent en moi la soif du martyre, me mettent au cœur la flamme de leur zèle, de sorte qu'il me semble honteux, au milieu de tant de docteurs martyrs à Rome, à moi, docteur étranger, de ne pas apparaître comme martyr. Seigneur, réalisez ce désir, vous qui comblez, en bienfaits, les désirs de vos serviteurs... Concédez-le moi, non en vertu de mérites personnels, mais à cause de votre vérité que j'ai écrite... Accordez-moi, pour votre gloire éternelle et l'honneur de votre Eglise, de confirmer vos oracles par l'exemple aussi bien que par la parole et d'enseigner encore après ma mort, en faisant entendre aux siècles à venir la voix qui monte du sang d'Abel et qui crie : « Vivez pour Dieu, — vivez pour le ciel, — vivez pour l'éternité ; — car c'est là le tout de l'homme ».

Marneffe. Romuald GALDOS, S. I.

La pénétration du catholicisme chez les Japonais cultivés

Le Japon ne vit plus à l'écart. Nul ne l'ignore. Mais on sait moins en Europe à quel point nos idées règnent dans ce pays. Les plus récentes publications européennes sont exposées dans toutes les grandes villes du Japon, avant que nous Européens qui y résidons en ayons entendu parler. Bien plus, un grand nombre, un trop grand nombre de ces ouvrages est immédiatement présenté en traduction à un public avide de lecture. Des milliers de livres, de revues, de journaux soulèvent des problèmes qui, une fois posés, exigent une solution immédiate. Et ce n'est pas seulement par la lecture que le Japonais d'aujourd'hui entre en contact avec toute l'inquiétude qui travaille nos esprits et nos cœurs. La radio et le cinéma font surgir devant lui un univers totalement différent de son milieu traditionnel, univers devant lequel il ne reste pas indifférent. Il doit choisir entre les conceptions anciennes et les modernes, ou, tâche plus délicate, il est forcé d'opérer en lui-même la synthèse de l'Orient et de l'Occident, alors qu'il n'en possède pas encore les éléments nécessaires. Au plus intime de son être s'opère ainsi un déchirement auquel il est difficile

(29) T. 13, In Danielem Proph., *Concl. et vot.*, p. 195.

de remédier. D'autre part la recherche de l'unité, le désir de certitudes stimulent la réflexion et engagent l'individu à enrichir son expérience personnelle.

Les professeurs et les étudiants des universités, les intellectuels qui exercent une profession libérale ne sont pas les seuls à chercher et à penser par eux-mêmes. Parmi les fonctionnaires, les industriels et les financiers, parmi même les petits employés, les dactylos non exceptées, on rencontre des gens qui essaient de penser d'une façon personnelle et doivent être comptés parmi les « cultivés ». De leur attitude en face du christianisme dépendent en grande partie les possibilités de pénétration ultérieure dans le peuple. Ce sont eux qui dans leurs milieux respectifs créent la disposition d'esprit qui fera accueillir ou rejeter le christianisme. Cela ne veut pas dire sans doute que l'attitude de l'élite intellectuelle exercera l'influence décisive. La foi est et reste un don que Dieu accorde librement ; nous en avons sans cesse la preuve. Il n'en reste pas moins vrai que l'exemple des plus cultivés est contagieux ; dans la croissance de l'Eglise, leur rôle ne peut être sous-estimé.

Beaucoup d'entre eux connaissent le christianisme, mais d'une façon insuffisante. Leur histoire nationale leur apprend que François-Xavier est un des premiers Occidentaux venus au Japon ; ils lui savent gré de son estime pour le caractère japonais. Le développement de la première chrétienté et sa disparition causée par la persécution ne leur sont pas non plus inconnus. Mais entre les messagers de la religion chrétienne, l'Eglise catholique et les sectes qui ont surgi après la Réforme, ils font peu de différence. L'existence de sectes est pour eux un phénomène normal dans le bouddhisme aussi bien que dans le shintoïsme ; ils ne sont nullement étonnés de rencontrer le même phénomène dans le christianisme. La plupart ignorent même que l'Eglise catholique revendique à titre exclusif le caractère d'Eglise véritable. Par suite de lectures ou de contact personnel avec les catholiques, plusieurs toutefois demeurent frappés de la fixité et de l'unité de doctrine de l'Eglise, de l'inflexibilité de sa morale, de son universalité. Ils saisissent rarement le caractère surnaturel de l'Eglise, mais ils comprennent l'influence profonde qu'elle peut exercer sur la vie sociale et économique. Le rayonnement de l'Eglise leur est aisément saisissable ; sa vie intérieure aussi bien que celle de ses membres, leur union en Dieu leur échappent totalement. La faiblesse et l'étroitesse de vues qu'ils constatent parfois chez les croyants, ou même chez les missionnaires, viennent souvent diminuer leur estime pour l'Eglise et retarder le moment de la rencontre. La nationalité étrangère des porteurs de la Bonne Nouvelle, leur dépendance de Rome, le caractère de certaines exigences qui choque leur mentalité, sont aussi

cause d'une certaine réserve, pour ne pas dire d'une certaine défiance à l'égard de l'Eglise. Bref, leurs dispositions forment un complexe de sympathie et de réserve, qui s'explique par l'insuffisance de l'information et la carence d'expérience immédiate.

Chez beaucoup, la sympathie domine ; ils s'approchent du christianisme non seulement avec sincérité mais aussi avec magnanimité, deux caractéristiques, du reste, de l'âme japonaise. Au cours de leurs premières recherches, la plupart ne songent pas à devenir chrétiens ; ils sont seulement animés du noble désir de connaître le christianisme tel qu'il est, et de l'apprécier à sa juste valeur. A vrai dire, ce n'est pas aussi simple qu'on le croirait à première vue ; cela suppose qu'on fait fi des préjugés de l'éducation et du milieu. Nul n'ignore combien ce milieu est influencé par la presse quotidienne qui présente les manifestations de la vie catholique sous des jours très divers. Parviennent-ils à comprendre que la conception chrétienne de la vie et du monde ne souffre aucun compromis, ils sont prêts aux plus grands sacrifices. Cette générosité ne suffit pourtant pas encore à les conduire jusqu'à la foi. Chez les femmes et les jeunes filles, en particulier, une grande pureté ouvre la voie qui mène au christianisme ; même avant la réception du baptême, le cœur de plusieurs brûle pour le Christ d'un amour profond qui, plus fort que les arguments et les raisonnements, les emporte rapidement dans le giron de l'Eglise.

Une enquête superficielle ferait voir combien, au cours de toute l'histoire de l'Eglise au Japon depuis le temps de François-Xavier, les missionnaires se sont peu préoccupés de l'opinion, de l'attitude des gens cultivés à l'égard de l'Eglise. L'Eglise semble s'être contentée d'être ce qu'elle était en réalité. On pourrait être porté à en conclure qu'elle ne s'est pas adaptée suffisamment à la mentalité propre du peuple japonais. Pourtant, les études et les travaux de l'ancienne mission, aussi bien que ceux de la mission actuelle, fournissent une preuve éclatante de l'effort considérable fait par les missionnaires pour mieux comprendre l'âme japonaise et pour aller au-devant de toutes les bonnes volontés. Cette tendance est peut-être plus frappante en ces dernières années ; mais elle résulte à mon sens du fait que dans l'élite intellectuelle, plusieurs montrent actuellement plus d'intérêt pour l'Eglise. A cette attitude bienveillante, les missionnaires répondirent par un empressement plus marqué. On a essayé, surtout au moyen de publications, d'éclairer ceux qui voulaient connaître l'Eglise comme institution ; on s'est, de plus, efforcé de montrer et de justifier la position adoptée par l'Eglise en face des problèmes les plus urgents des temps modernes. On s'est alors peu à peu rendu compte que les intellectuels Japonais cherchent avant tout à saisir

l'organisation intérieure de l'Eglise catholique pour pénétrer, à partir de là, dans sa vie intime, dans son dogme et sa morale. Sans l'aide d'un prêtre ou d'un ami catholique, ce résultat ne peut être atteint que difficilement. Grâce aux œuvres de charité, ceux qui cherchent trouvent l'occasion d'entrer en contact personnel avec le catholicisme.

Les dernières décisions romaines concernant certaines marques de vénération et certains usages, non moins que l'instruction du Délégué Apostolique au Japon adressée le 8 déc. 1935 (1) à tous les supérieurs d'institutions religieuses, décisions et instruction si mesurées, si prudemment calculées et pourtant si souples pour qui connaît les situations, marquent un grand pas en avant et contribueront beaucoup à dissiper des malentendus et plus encore à supprimer la défiance dont nous parlions précédemment.

Quand nous faisons un examen de conscience concernant notre façon de travailler pour les gens cultivés, nous devons reconnaître que nous manquons encore d'une puissance de pénétration et d'une conviction capable de les persuader.

D'une *méthode* particulière de pénétration chez les gens cultivés, nous ne pouvons pas encore parler. Plus d'un estime toute méthode superflue. Conçue d'une façon suffisamment large et maniée avec souplesse, elle augmenterait pourtant considérablement la possibilité de rayonnement et la puissance d'attraction de l'Eglise.

Jusqu'à présent, la plupart des missionnaires ont essayé d'occuper le plus de postes possible et d'augmenter de cette façon la puissance de rayonnement de l'Eglise. Aucun doute qu'on ne diminue ainsi les chances d'atteindre les plus cultivés, citoyens des grandes villes pour la plupart. Les Pères de Steyl, si je ne me trompe, ont adopté une autre méthode : ils concentrent toutes leurs forces dans les grandes cités de leurs deux vicariats. En procédant ainsi, ils n'opèrent peut-être pas plus de conversions jusqu'à présent, mais ils fournissent à l'Eglise un appui plus grand dans des endroits où l'Eglise a plus de chance de s'implanter.

Dans l'instruction précitée du Délégué Apostolique au Japon, instruction qui avait pour but « de réaliser une plus grande coordination des efforts entre les diverses missions et entre les missionnaires », nous trouvons de précieuses directives. Prises en elles-mêmes, elles ne constituent pas encore de méthode propre, mais elles inaugurent une tactique qui est de nature à intensifier la pénétration parmi les gens plus cultivés.

Demande-t-on à présent quels moyens pratiques paraissent plus adaptés au but poursuivi, nous répondrons avec assurance que, si

(1) Cfr *Nouv. Rev. Théol.*, 1937, p. 200.

notre préférence doit aller aux publications spécialement destinées à l'élite intellectuelle, toutes les formes de l'activité de l'Eglise peuvent pourtant contribuer à gagner le public que nous visons.

Grâce aux efforts persévérants de la hiérarchie, la presse catholique a fait de grands progrès ces dernières années. Des esprits critiques ne manqueront pas de remarquer qu'à beaucoup de points de vue notre presse n'est pas encore à la hauteur de la presse mondiale. Il n'en demeure pas moins vrai que nos publications catholiques atteignent nombre de chercheurs isolés et que, de plus, elles trouvent place dans les bibliothèques publiques, ce qui centuple leurs chances d'action. Revues et journaux neutres nous offrent fréquemment l'occasion d'exposer nos conceptions. Naturellement, il faut procéder ici avec plus de circonspection qu'ailleurs, mais, au point de vue de la pénétration, ce moyen mérite souvent la préférence.

Des conférences sur notre conception générale de la vie sont souvent demandées et bien suivies. Des allocutions radiophoniques concernant des sujets purement religieux ou adressées aux malades rencontrent un succès marqué. Le développement d'un art catholique éveille l'intérêt sympathique des intellectuels ; plus d'une fois il est arrivé que des artistes païens, promoteurs de ce nouvel art religieux, ont été amenés par cette voie à la vraie religion.

L'assistance de non-catholiques à des retraites destinées à des catholiques en a orienté plusieurs vers l'Eglise. C'est en particulier le cas de jeunes filles de bonne condition qui, persuadées sans trop de peine par leurs amies catholiques, passent avec elles ces jours de recueillement.

L'action bienfaisante de l'Eglise a, de son côté, une portée apologétique. Le Japonais qui réfléchit remarque bien vite la différence entre le soin des malades et des pauvres qui procède de motifs purement humains, quelque nobles que soient ces derniers, et le dévouement qui s'alimente à l'amour même de Dieu. Qu'il vienne à découvrir — ce qui n'est pas toujours le cas — que le principe de la charité catholique est surnaturel, il se mettra à observer attentivement si la vie entière des représentants de la charité catholique est en accord avec le principe surnaturel ; une telle constatation le rapprochera davantage encore de l'Eglise.

Bien que l'Action Catholique au Japon cherche encore sa voie, elle attire pourtant déjà l'attention des non-catholiques cultivés sur la vie de l'Eglise. L'association de la jeunesse catholique, en dépit de son insuffisante cohésion et les Thimaikai (association des jeunes filles) qui connaissent encore les difficultés des débuts, l'association des femmes catholiques et la conférence de S. Vincent-de-Paul contribuent aussi à aider et à soutenir les âmes de bonne volonté.

L'existence des congrégations et des ordres religieux qui, dans leur diversité, sont parfois une pierre d'achoppement pour ceux qui commencent à s'approcher de l'Eglise, ne manque pas d'en gagner plusieurs. Des milliers de non-catholiques reçoivent instruction et éducation dans des établissements catholiques ; sans s'en rendre compte, ils emportent avec eux dans leur famille et leur entourage immédiat la formation qu'ils ont reçue ; ils fournissent ainsi la preuve parlante que l'Eglise a quelque chose à donner au peuple Japonais, sans causer le moindre dommage à ce qu'il a de noble et d'excellent (1).

Les lecteurs me permettront sans doute d'ajouter quelques phrases « pro domo » et d'attirer leur attention sur le rôle de l'Université Catholique de Tokyo. Il est bon de remarquer que nous avons seulement deux facultés. Par ailleurs, celles-ci se trouvent légalement sur le même pied que l'Université Impériale, la question des subsides mise à part. L'existence de l'Université Catholique est pour l'Eglise une question de prestige. Elle justifie aux yeux de beaucoup l'intervention de l'Eglise dans les problèmes les plus importants et les plus actuels qui commandent la vie des peuples ; elle est aussi une preuve permanente du rôle éducateur de l'Eglise. L'existence d'une université catholique permet, en outre, des rapports naturels et suivis avec les intellectuels proprement dits et avec les meneurs du pays. Ces contacts s'opèrent le plus aisément sur le terrain professionnel et préparent une compréhension plus facile en ce qui concerne la conception générale du monde et de la vie. Car l'Université Catholique ne vise pas seulement à former des spécialistes qui sachent penser par eux-mêmes ; elle cherche en même temps, dans la mesure du possible, à faire des hommes qui aient une mentalité chrétienne, alors même qu'ils ne reçoivent pas encore le message évangélique et qui, de plus, soient profondément convaincus de leurs responsabilités sociales.

En guise de conclusion, qu'il me soit permis de dire qu'au Japon, plus qu'ailleurs, l'enseignement religieux doit être une véritable *éducation* religieuse. Cela découle de la nature et des circonstances de la pénétration catholique chez les Japonais cultivés. Il ne suffit pas qu'ils possèdent une connaissance solide et claire des vérités de la

---

(1) Pour être complet, je devrais parler des difficultés que rencontre la pénétration du catholicisme chez les plus cultivés. Récemment le Père Jacob Overmans S. I., a traité cette question en détail dans un rapport présenté à la VII[e] Semaine Missiologique de Louvain. A part quelques points, j'adopte ses conclusions. Il distribuait les difficultés existantes en trois groupes principaux : difficultés qui ont leur origine dans : 1° les porteurs de la foi ; 2° la doctrine elle-même ; 3° la vie des catholiques. Je renvoie à ses développements dans les comptes rendus de la VII[e] Semaine Missiologique de Louvain dont le sujet général était « Obstacles à l'apostolat », 1929.

foi. Pour qu'ils trouvent dans le catholicisme la réponse à leurs aspirations profondes, ils doivent aussi *vivre* les vérités chrétiennes. Leur caractère d'enfants de Dieu, leurs rapports avec le Christ et l'Eglise, leur qualité de membres de l'Eglise, leur participation active à la vie de l'Eglise doivent devenir des réalités dont ils ont conscience. Avec la grâce de Dieu, un tel résultat ne peut être atteint que par un grand effort d'apostolat et de prière ; mais les missionnaires qui sont en contact avec les Japonais cultivés reconnaîtront combien il est important pour l'avenir du catholicisme au Japon et dans le monde oriental.

Tokyo, Catholic University Jôchi Daigaku.

Jules Van Overmeeren, S. I.

Réflexions d'un clerc sur un congrès de philosophie.

(CONGRES DESCARTES, 31 JUILLET-6 AOUT 1937)

Les amphithéâtres de la Sorbonne et ses salles de cours abritèrent cet été le IX[e] Congrès International de Philosophie. Ce congrès ne doit point passer inaperçu des lecteurs d'une revue de théologie, il mérite l'attention et la réflexion des « clercs », car il leur apporte un réconfort et leur propose une leçon. Quelque huit cents philosophes répondirent à l'invitation du comité d'organisation. Six jours durant, en séance plénière le matin, l'après-midi en séance de section, l'on y présenta près de trois cents communications. Le texte de ces travaux, soigneusement imprimé en douze gros fascicules in 8° (1), était prêt dès avant la séance inaugurale. Ce détail permet d'apprécier la diligente et laborieuse préparation à laquelle s'astreignirent les organisateurs, surtout M. Bréhier, président du comité et M. Raymond Bayer, secrétaire général. Ainsi purent-ils offrir à leurs invités un accueil parfait, d'une courtoisie pleine d'aisance et d'empressement, dont tous apprécièrent la franchise et la cordialité. Le problème de l'unité de la sagesse, proposé aux débats, fut partagé en six thèmes différents. On célébrait le troisième centenaire du *Discours de la méthode ;* le premier thème fut donc consacré à l'état actuel des études cartésiennes. Les autres proposaient à la méditation et à la discussion : l'unité de la science ; logique et mathématique ;

(1) Edités à Paris chez Hermann.

causalité et déterminisme en physique et en biologie ; analyse réflexive et transcendance ; la valeur, les normes (logiques, morales et juridiques, esthétiques) et la réalité.

Parmi les travaux consacrés à ces grands sujets, il en fut tant d'excellents qu'on n'en pourrait dresser le palmarès sans s'exposer au danger d'injustes omissions. Ne comparons donc pas la magistrale leçon que fit notre compatriote, M. Barzin, sur la probabilité et le déterminisme, aux rapports de MM. Louis et Maurice de Broglie qui précédèrent le sien ; ni la communication du Provost d'Oriel College, M. W. D. Ross, rappelant, dans son explication du devoir moral, le souvenir de l'antique et fondamentale distinction entre *bonum honestum* et *bonum utile,* au plaidoyer, chaudement discuté, de M. Arthur Liebert en faveur de l'idéalisme ; ni l'interprétation de Descartes par M. Maritain, traçant d'une main sage et ferme « la route de crête d'un intellectualisme existentiel », à celle que proposa M. Ebbinghaus d'un point de vue fortement marqué par l'influence kantienne.

Bornons-nous, puisqu'il n'est point possible de relever toutes les études qui le méritent, au seul problème de la transcendance : il souleva, au congrès de Paris, l'intérêt le plus vif et le plus universel, dans une atmosphère de sympathie et de mutuelle compréhension. Le fait est significatif et demande que nous nous y arrêtions.

Le contraste des points de vue, cependant, s'accusait avec force : M. Brunschvicg n'était certes pas le seul représentant d'un idéalisme farouchement rationaliste ; les catholiques d'autre part étaient venus fidèlement au rendez-vous ; même, parmi eux, des clercs, dont la soutane jetait une note sombre parmi les teintes plus claires des vestons et des toilettes. Si nombreux étaient ces clercs que certains philosophes étrangers s'en étonnèrent, « surpris de trouver la France chrétienne si vigoureuse et si bien à l'aise au sein d'une Université qu'on se représenterait parfois de façon simpliste (2), mais où du moins,

(2) M. Marcel de Corte, qui ne put assister qu'aux dernières séances du congrès, nous permettra de lui avouer ici, en toute franchise et en toute amitié, la surprise que nous a causée son hâtif article de la *Revue catholique des idées et des faits* du 17 septembre. M. de Corte ne nous semble pas très équitable lorsqu'il interprète les intentions du comité d'organisation et l'impression dominante du Congrès. A le lire, on croirait par moments que ce congrès, où « la pensée chrétienne », en réalité, fut « à l'honneur », n'aurait été qu'une démonstration antifasciste où M. Blondel se serait « chargé de l'anathème ». Il ne nous semble pas, quant à nous, qu'en déclarant pareillement inacceptables les «totalitarismes contraires, qui ne seront toujours que des espèces hostiles et fratricides d'un même genre » (nous citons d'après le texte imprimé de la communication ; celui que lut Mlle

et de plus en plus, la liberté de l'esprit n'apparaît pas un vain mot » (3).

La loyauté de leur invitation et de leur accueil, le souci qu'ils eurent de choisir trois croyants pour traiter en séance plénière du problème de la transcendance (4) honorent grandement les organisateurs du congrès, dont certains professent un rationalisme très arrêté. Aussi bien, cette loyauté ne resta pas sans écho, et l'on put constater, en dépit de toutes les oppositions, une réelle convergence des pensées.

Le grand bienfait des échanges de vue que permit le congrès de Paris fut de révéler la coïncidence des problèmes là même où les réponses divergent, et le propos que nous avons tous, au départ, d'être rigoureusement fidèles aux exigences de notre raison et de la vérité. Certes, par la suite, le cheminement de nos vies et de nos pensées nous séparera, et même opposera entre elles nos convictions les plus profondes. La découverte de cet accord initial montre cependant combien est déplaisante et nécessairement stérile la préoccupation de « réfuter » des hommes qui se prétendent aussi sincères que nous, mais qui n'admettent point les thèses qui fondent notre argumentation ; elle nous fera renoncer à la controverse philosophique, et nous apprendra l'art, plus difficile, de la *conversation,* où l'on s'éclaire mutuellement, où l'on se rapproche l'un de l'autre dans un effort de pénétration lucide et bienveillante.

Converser, c'est, sans rien abdiquer de ses propres certitudes, s'efforcer de saisir la pensée d'*autrui,* c'est-à-dire s'incliner, s'effacer devant elle, et déjà, rien que dans cette attitude de respect et de détachement, offrir un virtuel hommage à la seule vérité qui puisse nous unir dans une intime communion d'esprit, parce que seule elle nous domine assez pour embrasser toutes nos pensées et respecter les droits de chacune d'elles.

Or, il fut vraiment possible de *converser* au congrès de Paris, et la conversation s'engagea, dès les premières séances de section, dans l'échange de vues qui opposa Gabriel Marcel à M. Brunschvicg. S'il en faut juger par les marques extérieures de sympathie que peut donner

---

Panis en séance plénière avait été légèrement modifié), M. Blondel se soit mis en désaccord avec le Pape Pie XI encourageant la J. O. C. de France et celle de notre pays, à « faire rayonner leur idéal chrétien de justice et de charité, en face du communisme et du nationalisme païen » (lettre du 8 juillet 1937 au cardinal Verdier).

(3) Jean Le Blond. *La pensée chrétienne à l'honneur. Etudes* de septembre 1937, t. 232, p. 502-509.

(4) M. Petrovici de Bucarest, M. Reymond de Lausanne et M. Blondel.

un auditoire, l'accent d'émouvante sincérité de G. Marcel conquit tous ceux qui assistèrent à ses interventions, parfaites de bonne grâce et de modestie, et qui n'en étaient pas moins un authentique témoignage à sa foi chrétienne.

La sympathie qui accueillit Gabriel Marcel ne faisait qu'annoncer le succès de M. Maurice Blondel. Oserons-nous dire que l'avant-dernière séance plénière, où il prit la parole, marqua le point culminant du congrès et qu'elle fut triomphale ? Nous ne dépasserions guère la réalité.

Ce matin-là, le vaste amphithéatre Richelieu fut envahi comme jamais il ne l'avait été. Lorsqu'après le rapport de M. Petrovici, M. Blondel parut, guidé par sa secrétaire, spontanément, de toute la salle, jaillit une salve d'applaudissements. Aussitôt, entre l'orateur et son auditoire déjà conquis, s'établit une communication de pensée intense, affectueuse, tandis que vibrait la voix du vieux philosophe presque aveugle, voix ferme, au timbre clair, traversée d'un souffle de jeunesse — la jeunesse sans cesse renouvelée d'une vie de fidélité entière, c'est-à-dire non divisée, à sa tâche de philosophe en même temps qu'à sa vocation de chrétien.

Après avoir évoqué le souvenir d'amis disparus, de Xavier Léon qui organisa le congrès de 1900, et tant d'autres, après avoir remercié ses amis présents, surtout M. Bréhier dont seule l'insistance avait pu l'arracher à sa Provence, le philosophe d'Aix pria sa secrétaire, Mlle Panis, de lire sa communication, qu'il devait interrompre de quelques commentaires, sur *les aspects actuels du problème de la transcendance*. Rarement, M. Blondel écrivit des pages plus denses de pensée et plus parfaites d'expression. Il y présente sa réponse au problème qui obsède tous les philosophes, même ceux qui voudraient lui opposer une fin de non-recevoir, la réponse de sa philosophie au problème de Dieu. Cette réponse, Blondel la reçut d'abord de sa foi. Et pourtant, il pouvait la dire pleinement rationnelle, car elle lui fut ensuite, non pas permise, mais imposée par la docilité de son esprit aux hautes et pures exigences de la Vérité. Or, confirmation singulièrement prenante et persuasive, la reconnaissance de la transcendance divine répond seule de manière pleinement satisfaisante à toutes les questions et à toutes les aspirations de l'humanité, à toutes ses craintes et à toutes ses espérances, même et surtout aux plus actuelles.

L'ovation qui salua cette conclusion apprit à M. Blondel que ceux-là mêmes qui ne lui donnaient pas raison avaient entendu son accent de sincérité profonde — et qu'ils ne refusaient pas d'accueillir son loyal témoignage, le témoignage que seule une vie de franche soumission à toutes les exigences de sa raison permet à un chrétien de rendre, avec pleine autorité, à sa foi.

Immédiatement après la communication de M. Blondel, la parole fut donnée au P. Boyer, de l'Université Grégorienne, qui vint exprimer, moyennant une légère réserve, son accord profond avec la conception chrétienne de la philosophie, telle qu'on venait de la présenter d'une manière à la fois personnelle et profondément fidèle à la tradition.

Cette intervention d'un clerc — et d'un clerc de Rome — achevait heureusement de donner au message de M. Blondel son sens vrai et complet. Elle suggère, sur la mission et la responsabilité des clercs, des réflexions que nos lecteurs nous permettront de leur proposer brièvement.

On ne contestera pas l'opportunité de cette intervention dans une enceinte profane et dans un congrès de philosophie. La contester, en effet, ce serait contester la légitimité d'une philosophie chrétienne, et exposer le philosophe chrétien à la nécessité d'une option entre sa raison et sa foi, option d'ailleurs inégale, car il lui serait peut-être possible de rester philosophe en cessant de croire, mais non pas de rester croyant en cessant de penser, puisque sa foi elle-même lui prescrit le respect des saintes exigences et des droits légitimes de sa raison.

Mais si vous accordez au chrétien le droit de philosopher — et certes ce droit ne lui fut point contesté ni mesuré au Congrès de Paris — n'imposez-vous pas aux clercs le grave devoir d'intervenir dans le débat ?

Homme d'Eglise et intellectuel de profession, le clerc est lié d'un double lien au service d'une Vérité qu'il proclame accessible à tous les esprits qui ne refusent pas d'accueillir son appel. A double titre, il a mission de proposer cette Vérité à la libre adhésion de ceux qui la cherchent autour de lui, dans une attente avide et sympathique, mais souvent aussi dans un singulier désarroi. La pure lumière de la vérité, aujourd'hui, se trouble dans bien des esprits, et l'unité intellectuelle du monde se disloque en une lente désagrégation, antérieure aux désagrégations politiques et sociales qui bientôt l'accompagnent et l'accélèrent (qu'on songe à la philosophie officielle du troisième Reich). La pensée voit faiblir sa vigueur, sa clarté, sa force de pénétration. Point n'était besoin de quitter le congrès Descartes pour s'en apercevoir. Dans l'apologie qu'il fit du rôle de l'intelligence à la recherche de Dieu, l'argumentation de M. Petrovici, par exemple, n'était pas péremptoire et lui-même était le premier à le reconnaître. Dans le camp adverse, l'attaque de M. Bénézé contre la transcendance divine paraissait bien l'engager dans la voie, à tout le moins assez nouvelle, d'un monisme virtuellement dualiste, posant la question de

telle manière qu'on ne voit pas comment il eût pu lui donner une réponse cohérente. Et M. Brunschvicg, lorsqu'il écartait, presque sans autre forme de procès, le problème de la transcendance, ne partait-il pas d'une identification gratuite de l'extériorité spatiale et de la véritable transcendance — comme si l'immanence active de Dieu à ma pensée était la contradictoire de sa transcendance absolue ?

Or, malgré cette confusion et sans doute à cause d'elle, car jamais la raison n'abdique tous ses droits, il règne cependant un désir, une soif de rigueur intellectuelle qui explique, par exemple, le prestige de Spinoza dans certains milieux universitaires.

Si séduisante, si bienfaisante et si *vraie* qu'elle soit, une philosophie comme celle de Gabriel Marcel est-elle capable de satisfaire entièrement à cette exigence ? Dans la communication à laquelle nous avons déjà fait allusion, M. Maritain ne cache pas un certain scepticisme : « Au rationalisme cartésien il serait de peu de profit d'opposer l'irrationalisme (le mot n'est-il pas trop sévère et même injuste ?) de ce qu'on appelle aujourd'hui les philosophies existentielles; on pourrait sans doute leur adresser des reproches symétriques de ceux que nous venons d'adresser à Descartes : il leur est aussi difficile de rejoindre l'intelligibilité pour se justifier elles-mêmes, qu'à l'idéalisme cartésien de rejoindre l'existence, pour rendre raison du monde réel. C'est du côté de ce que nous appellerions volontiers un « intellectualisme existentiel » qu'il convient selon nous de chercher la route de crête entre ces deux contraires ».

En concluant ainsi, n'est-ce pas du côté de la scolastique, du côté de la « philosophie des clercs » que M. Maritain invitait ses auditeurs à tourner leurs regards ?

Or, cette invitation rappelle aussi au clerc la première des conditions que lui impose son devoir d'intervention : *une totale sincérité intellectuelle,* sincérité envers autrui, certes, mais d'abord envers soi-même, dans un amour serein et jaloux de la Vérité.

Si le clerc adonné à la philosophie scolastique se croit porteur d'un message, d'une réponse définitivement apaisante, à qui ne pense pas comme lui, ne faut-il pas qu'il rende son message acceptable, non pas en dissimulant ce qu'il croit en être la Vérité, mais en faisant effort, le premier, pour comprendre la pensée qu'il combat, pour découvrir et pour reconnaître tout ce qu'elle implique de droiture et de vérité ? Nous ne pouvons accepter, telle qu'elle se présente à nous, « l'exigence rationaliste ». Mais, pour avoir pleinement le droit de la repousser, il faudra que l'effort même de notre raison « autonome » nous ait révélé que cette autonomie résulte de l'emprise de Dieu, créateur de tout esprit, et de toute liberté. Pour avoir le droit de

lancer un appel à d'autres philosophes ne doit-il pas être d'abord lui-même sérieusement, sincèrement philosophe ?

Aurait-il le droit, loyalement, de lancer cet appel si sa raison se trouvait gênée par sa fidélité à sa foi ? Ne faut-il pas, au contraire, que sa raison se retrouve vraiment elle-même dans le libre et nécessaire aveu de la transcendance divine ?

Telle était bien la grande pensée qu'exprimait M. Blondel au congrès Descartes : il faut que cette transcendance couronne un système rationnel dont les principes fondamentaux l'exigent irrésistiblement, et dont les ultimes problèmes reçoivent d'elle seule la possibilité de leur solution ; on attend du clerc et l'on doit attendre de lui une scolastique rationnellement et rigoureusement construite. Non pas une scolastique frileuse et fragile, redoutant les rencontres de grand air où les systèmes heurtent les systèmes et où s'accomplissent les progrès et les conquêtes de la vérité — mais une scolastique robuste et vivante qui se comprenne elle-même en comprenant les autres, qui ne repousse les pensées adverses qu'en les dépassant, et qui ne s'arrête point non plus aux formules des maîtres dont elle se réclame, car l'esprit n'est point emprisonné dans les formules par lesquelles il s'exprime. Au prix d'un moindre effort, d'une moindre sincérité, d'une moindre confiance dans la vérité, une conversation pourrait-elle se nouer entre le philosophe croyant et le rationaliste ?

Mais ce n'est pas aux congrès où elle s'amorce, pas même au congrès de Paris, que peut s'achever pareille conversation. Aussi le clerc, parce qu'il est philosophe, mais surtout parce qu'il est clerc, soutiendra-t-il avec joie toutes les initiatives tâchant à continuer le dialogue, à favoriser le rapprochement, la collaboration, et même la communion des esprits. En dépit des insuccès nombreux et certains, il est assuré que ces initiatives ne resteront pas stériles, car, il le sait, le désir d'unité et de vérité qui bande le ressort de toute véritable vie intellectuelle est trop grand pour que ne se multiplient et ne se fécondent pas mutuellement les efforts sincères de tous ceux qui, ensemble, travaillent à l'unité, par la Vérité, du royaume des esprits.

A. HAYEN, S. I.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. CONG. DU SAINT-OFFICE

Application du privilège paulin dans les cas douteux. — (c. 1127). (Rép. du 10 juin 1937. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 305).

1. Utrum in matrimonio contracto a duobus acatholicis dubie baptizatis, in casu dubii insolubilis circa baptismum, possit permitti alterutri parti ad fidem conversae usus privilegii Paulini vi can. 1127 Codicis iuris canonici.

2 Utrum in matrimonio contracto inter partem non baptizatam et partem acatholicam dubie baptizatam, in casu dubii insolubilis de baptismo, possint Ordinarii alterutri parti ad fidem catholicam conversae permittere usum Privilegii Paulini vi can. 1127.

Emi Patres... etc. ...respondendum decreverunt :

Ad 1. Negative.

Ad 2. Recurrendum ad S. Officium in singulis casibus.

Le privilège paulin, comme on le sait, consiste dans la faculté laissée à un des époux païens, qui reçoit le baptême de contracter un nouveau mariage, si le conjoint non converti refuse de cohabiter pacifiquement et honnêtement avec lui. L'Eglise, qui désire faciliter soit la conversion du païen, soit la vie chrétienne du converti, use en sa faveur de tout le pouvoir qu'elle possède pour assurer sa liberté.

C'est pourquoi, dans les cas de doute insoluble, elle déclare que le privilège paulin jouit de la faveur du droit. En d'autres termes, dans ces cas douteux, on peut toujours prendre la solution juridique la plus favorable à l'acquisition ou au libre exercice de la foi.

Encore faut-il que la solution ne dépasse pas le pouvoir du Souverain Pontife. Et c'est ce qui explique la première réponse. Elle confirme l'opinion que nous avons défendue assez longuement dans cette Revue (1925, p. 227, ss.) et brièvement dans notre *Epitome i. c.*, II, 5e éd., n. 437. Aussi longtemps qu'une raison sérieuse milite en faveur du baptême des *deux* conjoints, il y a une raison sérieuse de croire que leur mariage est sacramentel. S'il a été consommé, il est absolument indissoluble. S'il ne l'a pas été, ce n'est pas au privilège paulin qu'il faut recourir pour le dissoudre. La procédure qui s'impose est le procès en nullité pour impuissance ou la demande de dispense du lien exclusivement sacramentel (super rato et non consummato).

La réponse à la seconde question ne s'imposait pas. Si l'un des deux conjoints est certainement non baptisé, et que le baptême de

l'autre soit douteux, le c. 1127 s'applique certainement. Si l'acatholique, dont le baptême est douteux, n'est pas baptisé, on se trouve devant le cas auquel s'applique rigoureusement le privilège paulin. Si le baptême était valide, et que le mariage ait été contracté avant la Pentecôte 1918, le mariage était nul. Mais alors il ne faut pas poser la question. Si le baptême était valide et que le mariage ait été contracté après la Pentecôte 1918, on peut du moins affirmer qu'il n'y a pas matrimonium *ratum* ; le caractère sacramentel du lien n'existe pas même pour le baptisé, d'après l'opinion de plusieurs théologiens et canonistes (Cfr *N. R. Th.*, 1925, p. 326). Le Saint-Siège s'y est rallié, en appelant ce lien « vinculum naturale ».

Le Saint-Siège a-t-il le droit de rompre ce lien ? La réponse affirmative nous a toujours paru certaine. Est-il disposé à faire usage de ce pouvoir ? Oui, comme le montrent plusieurs dispenses, dont nous avons parlé dans la *N. R. Th.*, 1925, p. 326 ss. et 499, ss.

Le c. 1127 affirme donc, entre autres, que la faculté assurée par le privilège paulin pourra être concédée ici. Mais qui donnera l'autorisation requise pour la célébration d'un nouveau mariage ? Le Saint-Siège déclare se réserver l'examen de chaque cas. Cette solution, à première vue un peu sévère, s'explique facilement. On peut dire que seule l'Eglise catholique maintient aujourd'hui, dans toute sa rigueur, la valeur du lien matrimonial. C'est là une gloire que ses adversaires voudraient beaucoup lui ravir. Si les Ordinaires se montraient trop larges dans l'application du privilège paulin aux cas des acatholiques douteusement baptisés, ne risqueraient-ils pas de jeter sur le Saint-Siège le soupçon de dissoudre à sa fantaisie le lien matrimonial pour favoriser des conversions ?

Il importe donc d'examiner, dans chaque cas, les circonstances spéciales, en particulier la probabilité que tout scandale sera écarté. C'est à quoi veillera, évidemment, le Saint-Office, quand un cas lui sera soumis.

J. Creusen, S. I.

Condamnation d'un livre de G. Cogni. — (Décret des 9-19 juin 1937. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 306).

L'ouvrage de G. Cogni, *Il razzismo*, Milano-Parigi, 1937, a été mis à l'Index par le décret précité.

Condamnation d'un livre de B. Assmus. — (Décret des 15-17 décembre 1937. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 398).

L'ouvrage de Burghard Assmus, *Klosterleben. Enthüllungen über die Sittenverderbnis in den Klöstern.* Berlin-Schöneberg, A. Bock, 1937, a été mis à l'Index par le décret précité.

S. CONGR. POUR L'EGLISE ORIENTALE

Clercs de rite oriental voyageant en dehors de leur patriarcat. — (Monitum du 20 juillet 1937. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 342).

A plusieurs reprises, la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale a fixé des règles sévères pour empêcher tout abus provenant du séjour de clercs orientaux en dehors de leur patriarcat (Cfr *N. R. Th.*, 1930, p. 414-417 ; 1932, p. 68). Ces décrets défendent entre autres d'admettre aucun prêtre oriental à célébrer la messe en dehors de son patriarcat, s'il n'est porteur de lettres de recommandation authentiques et encore valides de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale. De même, aucun Ordinaire latin ne peut permettre que, dans son territoire, un clerc de rite oriental, de quelque rang ou dignité qu'il soit, recueille des aumônes ou des intentions de messes, s'il n'est muni d'une autorisation officielle et récente de la S. Congrégation.

Il semble que ces prescriptions n'ont pas encore obtenu leur plein effet. Aussi la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale, dans un *Monitum* du 27 juillet 1937, insiste-t-elle vivement auprès des Ordinaires pour qu'ils les appliquent et les fassent appliquer dans les églises et maisons religieuses de leur diocèse. La Congrégation déclare que, s'il lui arrive d'accorder à un clerc oriental la faculté de recueillir des aumônes ou des honoraires de messes, elle en préviendra elle-même, dans chaque cas, directement ou par le nonce apostolique, l'Ordinaire latin intéressé. Elle lui exposera également les raisons pour lesquelles elle a accordé la permission demandée.

Les Ordinaires qui n'auraient pas reçu cette notification du Saint-Siège ne peuvent en aucune façon tolérer que dans leur territoire un clerc oriental organise des quêtes ou reçoive des intentions de messes. « Si les Ordinaires donnaient cette autorisation, ils auraient à répondre eux-mêmes de la célébration des messes et, dans la mesure de leur faute, de l'aide fournie pour recueillir des aumônes ou des honoraires ».

E. Bergh, S. I.

Note à la page 1018 du numéro de novembre.

La grave injure dont parle le Souverain Pontife dans son encyclique sur le Rosaire, provient d'un article de l'hebdomadaire allemand « Der Arbeitsmann », organe officiel du Service du Travail du Reich, article dirigé contre la célèbre « Vierge noire » de Czestochowa, si vénérée en Pologne ; cette injure avait provoqué une vive indignation dans tous les milieux catholiques polonais (Cfr *Ami du clergé*, 11 nov. 1937, p. 675).

A PROPOS DE LIVRES RÉCENTS

BYZANCE ET LES ARABES.

Par la plus heureuse coïncidence et pour la plus grande satisfaction de ceux qui s'intéressent à l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes, deux travaux d'importance capitale et qui se complètent admirablement ont vu sortir de presse, dans ces derniers temps et à peu près simultanément, leurs premiers volumes. Nos lecteurs plus versés dans les choses de Byzance ont sans doute déjà deviné à quels ouvrages nous songeons ici : la réédition du *Byzance et les Arabes* de A. Vasiliev par M. H. Grégoire, aidé de ses collaborateurs aussi compétents que dévoués, MM. Canard (révision de la traduction française des textes arabes), Nallino (histoire et sources arabes relatives à la Sicile), et Honigmann (partie géographique) (1) ; et la réédition de la *Storia dei Musulmani di Sicilia* de Michele Amari, par M. Nallino précité (2). L'un et l'autre de ces travaux s'intitule modestement « réédition » ; en fait, rééditions si marquées du génie propre et de la personnalité de ceux qui prirent sur eux de les faire paraître qu'elles sont presque l'équivalent, surtout la *Byzance et les Arabes*, de travaux originaux.

Puisque l'essentiel de ces ouvrages est déjà connu, il n'y a pas lieu, nous semble-t-il, de nous étendre longuement sur leur contenu. Dans son ouvrage, paru en 1900, Vasiliev avait étudié, en s'en tenant d'ailleurs assez strictement au point de vue politique et militaire, les relations entre Byzance et les Arabes aux IX^e^ et X^e^ siècles. Plus qu'aucune autre, cette époque, époque de lutte intense et glorieuse pour l'empire, qui maintint, en somme, plus qu'honorablement son *limes* oriental contre les poussées sans cesse répétées des envahisseurs, méritait attention. Aussi, composé par un byzantiniste de grand mérite, l'ouvrage s'imposa-t-il d'emblée.

Mais avec le temps il devait également et forcément vieillir. Depuis 1900, bien des sources nouvelles, surtout orientales et plus précisément encore, arabes, ont été mises à jour, bien des sources byzantines, déjà connues et suivies jusque là aveuglément, ont vu suspecter, souvent avec raison, la valeur de leurs renseignements. M. Grégoire a sondé pendant plusieurs années, à son séminaire historique, les documents de l'historiographie

---

(1) A. Vasiliev. *Byzance et les Arabes*. Tome I. *La dynastie d'Amorium* (820-867). Édition française préparée par H. Grégoire et M. Canard, avec le concours de C. Nallino, E. Honigmann et Cl. Backvis. Coll. Corpus bruxellense historiae byzantinae. 1. Bruxelles, Éditions de l'Institut de philologie et d'histoire orientales, 1935, (25×16 cm.), XVI-452 p. Prix : 20 belgas.

E. Honigmann. *Byzance et les Arabes*. Tome III. *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von* 363 *bis* 1071 *nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*. Coll. Corpus bruxellense historiae byzantinae. 3. Bruxelles, Éditions de l'Institut de philologie et d'histoire orientales, 1935, (25×16 cm.), 270 p., 4 cartes. Prix : 20 belgas.

(2) M. Amari. *Storia dei Musulmani di Sicilia*. 2^e^ édition modifiée, augmentée, publiée par C. A. Nallino. Vol. I-II. Catania, Prampolini, 1933-1935, (25×18 cm.), XLIV-678 p., XX-630 p. Prix : 300 lires les trois volumes à paraître. Notre article était déjà sous presse quand nous est parvenu le tome III, première partie. Nous en rendrons compte dans un des prochains numéros de la Revue.

byzantine au X^e siècle, et montré, dans une série d'articles parus dans la revue *Byzantion*, avec quelle prudence ils doivent être utilisés. On comprend donc sans peine comment, la réédition du « Vasiliev » ayant été confiée à un chef d'équipe aussi averti et aidé par des collaborateurs spécialistes, l'ouvrage soit sorti de leurs mains complètement rajeuni et, pour ainsi dire, « revivifié ».

Du nouveau *Byzance et les Arabes*, le premier et le troisième volumes ont déjà paru. Et le second, tout nous permet de l'espérer, verra bientôt le jour. Le premier est l'œuvre principalement de M. Grégoire. Il traite des relations entre Byzance et les Arabes sous la dynastie d'Amorium (820-867), c'est-à-dire sous Michel II (820-829), fondateur de la dynastie, sous Théophile (829-842), célèbre par la défaite d'Anzen, le siège et la prise d'Amorium, enfin, sous Michel III (842-867), pendant le règne duquel Petronas vengea les revers du règne précédent, dans la bataille à double phase de Poson-Gyrin (863). Le second volume sera consacré à la dynastie macédonienne (867 à 959), c'est-à-dire à une période qui ne le cède en rien en intérêt à la précédente. Quant au troisième volume, il constitue un supplément du Vasiliev rénové. Il est consacré à l'étude géographique et topographique des régions situées le long du *limes* oriental durant toute cette période. Dû à M. Honigmann, spécialiste des questions de géographie ancienne, il constitue sans conteste possible l'ouvrage le mieux à jour, et qui restera longtemps inégalé, en cette matière. Des nombreux appendices qui couvrent presque la moitié du premier volume plusieurs intéressent directement l'histoire ecclésiastique. C'est la note de Vasiliev lui-même *Sur l'année du rétablissement de l'orthodoxie* (p. 418-421) ; celle de M. Abel, *La polémique théologique aux VIII^e et IX^e siècles* (entre chrétiens et musulmans) (p. 422-426) ; une seconde note de Vasiliev sur la *Chronologie des patriarches de Constantinople de* 815 *à* 867) ; enfin, la liste des *Vies de saints grecs pouvant servir de sources pour l'histoire de certains événements...*, dressée par Mlle G. Louillet (p. 431-436). M. Honigmann, de son côté, a consacré plusieurs fois son attention à la détermination des sièges épiscopaux (cfr p. ex., p. 70-72). Qui ne serait convaincu, après cela, de l'interaction profonde des disciplines ecclésiastiques et profanes dans le champ des études byzantines !

Le point de contact entre Byzance et les Arabes n'a pas été que le *limes* oriental. Pendant de longs siècles aussi, leurs armées et leurs civilisations se sont affrontées en Occident, c'est-à-dire en Sicile et à l'extrémité orientale de la péninsule italienne, Calabre et Terre d'Otrante. Si l'ouvrage de Vasiliev est loin d'avoir omis de raconter les péripéties de ces rencontres, l'histoire complète de ces événements nous est aujourd'hui relatée au long et au large dans la réédition soigneusement mise à jour et « revivifiée », elle aussi, de la *Storia dei Musulmani di Sicilia* de Michele Amari, par M. Nallino. Cette œuvre, comme la précédente, avait fait époque. Sa réédition s'imposait au même titre. L'histoire de cette réédition a toutefois ceci de particulier que le travail fut entrepris par Amari lui-même, dans les dernières années de sa vie. La mort vint, il est vrai, l'interrompre dans sa laborieuse révision (1889). Le début était achevé, le reste plus ou moins avancé selon les parties. M. Nallino a longuement exposé dans son *Introduction* ce qui revient à Amari, — et sous quelle forme, — et ce qui revient aux éditeurs postérieurs. Il a scrupuleusement veillé à reproduire, tel quel, le texte définitivement adopté par Amari lui-même, quitte à rejeter dans des notes mises entre crochets, les corrections et compléments imposés par le progrès de la science depuis la mort du maître. La réédition est donc utile à la fois et pour connaître l'évolution de la pensée d'Amari, et pour se rendre compte des progrès

accomplis depuis cinquante ans dans l'historiographie de la domination arabe en Sicile. De ce dernier point de vue la constatation est la même que celle faite au sujet de la réédition du *Byzance et les Arabes* de Vasiliev. De plus en plus notre connaissance de l'histoire de cette époque et de ces régions est fonction de celle des sources arabes. Amari avait dressé lui-même, pour sa réédition, une *Tavola analitica delle fonti arabiche della Storia di Sicilia* (p. 37-104). Elle comprend plus de cent numéros. Complétée et enrichie par M. Nallino, elle rendra les plus grands services à ceux qui voudront s'orienter dans les sources arabes relatives à la Sicile, — en somme notre principale information.

Ce n'est pas une légère satisfaction pour l'esprit que de pouvoir aujourd'hui se transporter tout à l'aise, sous la conduite de guides à l'information aussi sûre, mais aussi très personnelle et très variée, des marches occidentales de l'Empire jusqu'aux extrémités du mouvant *limes* oriental. Rien ne peut mieux rendre compte de l'immense bataille, défensive dans l'ensemble, qui se joue alors, non entre l'Occident et l'Orient, mais entre l'Empire byzantin, protection avancée de l'Europe, et l'Islam, et où l'Empire supporta à lui seul le choc le plus dur des Arabes. L'histoire de ces deux siècles de défense anti-arabe, se résume pour Byzance en une défaite complète en Occident, et, après des alternatives diverses, en une résistance nettement victorieuse en Orient. Le fait peut paraître paradoxal à première vue. Maintenant que grâce à ces deux ouvrages classiques parfaitement mis au point, nous pouvons mieux suivre les intentions impériales et les contrecoups qu'exercèrent perpétuellement sur elles les événements survenus aux différentes frontières, nous sommes mieux à même d'en comprendre les motifs profonds. Nous ne pouvons donc rien souhaiter de mieux que de voir s'achever ces deux œuvres, qui se complètent si admirablement. Fruits, l'une et l'autre, d'un savoir étendu et d'une critique toujours en éveil, elles s'inscrivent sans conteste parmi les meilleures productions de la littérature byzantine des derniers temps.

Ch. Martin, S. I.

POUR L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE MISSIONNAIRE.

En éditant les « Premières Leçons » (1), le R. P. Perbal n'a pas visé à se poser en novateur : dirons-nous même qu'il s'en défend, étant donné ses abondantes références ? On reconnaît facilement dans son œuvre les conceptions particulières et les expressions frappées de ceux que Monseigneur Olichon, en sa préface à la première édition, appelait des « maîtres » (2). Ces inspirations proviennent, soit d'œuvres éditées, soit de cours non encore publiés, de conférences...

---

(1) Albert P e r b a l, O. M. I. : *Premières leçons de théologie missionnaire*. Paris, Dillen, 1937. Prix : 7,50 fr.

(2) Voici les termes de cette préface, disparue dans la seconde édition des « Leçons » : «Deux maîtres en particulier, deux initiateurs, le professeur Schmidlin et le R. P. Charles, S.I., reconnaîtront sans trop de déplaisir, nous osons l'espérer, les larges emprunts qui leur sont faits. Impossible d'explorer les éléments de la théologie missionnaire sans leur réserver, pour la méthode et pour le fond, la part du lion. Ils sont comme les banques d'État qui ont monopolisé l'émission de la monnaie et des moyens d'échange... »

Ceci posé, il faut louer le R. P. Perbal d'avoir voulu vulgariser, en un format commode, les acquits réalisés jusqu'à ce jour par la théologie missionnaire, sous l'impulsion de quelques pionniers. Il l'a fait avec ordre, clarté et fidélité. Son exposé sera une bonne introduction aux grandes études et aux théories caractéristiques qui l'ont inspiré. Ses bibliographies et ses notes permettront de recourir aux « sources ».

A cette appréciation générale du volume, nous voudrions ajouter deux courtes notes, qui nous paraissent d'un certain intérêt pour refaire l'histoire des débuts de la théologie missionnaire.

Nous lisons donc dans le travail : Sous l'influence des Congrès de Strasbourg et de Lyon (1933 et 1935), on s'est rallié nettement à la thèse de principe que nous pourrions énoncer dans cette formule rapide : Les Missions ont pour but d'établir l'Église ; et... par voie de conséquence, on s'est aperçu des faiblesses des essais de la Missionologie débutante, de 1910 à 1930, qui portaient sur la définition trop générale : Les Missions sont une entreprise destinée à sauver les âmes des païens, ou : à étendre au monde infidèle les bienfaits de la rédemption.

Peut-être les conclusions du R. P. Perbal se justifient-elles pour la France.. et encore : voyez le B. U. M. C. F. 1931, etc... Nous nous permettons de relever, pièces en mains, que la Belgique, et notamment le centre de Louvain, n'a pas attendu 1933 ou 1935 pour découvrir «la formule rapide» : Les Missions ont pour but d'établir l'Église. Comme la notion est centrale, nous voudrions y insister...

Dans la brochure *Xaveriana*, n° 3, le P. Lange, en une étude sur le problème théologique des Missions exposait les idées, non encore imprimées mais déjà connues à Louvain, du R. P. Charles, d'ailleurs directeur de cette même collection *Xaveriana*. Il écrivait : «Nous avons maintenant le dernier pourquoi des Missions... Essentiellement universelle, l'Église ne peut se limiter à certaines contrées ou à certaines nations, elle doit s'étendre de plus en plus dans l'humanité entière. Essentiellement visible, c'est d'une manière visible aussi qu'elle doit conquérir le monde, installant partout son organisation, ses prêtres, ses sacrements, son culte (pp. 25-26)... L'Église n'est pas une société d âmes, mais une société d'hommes, et elle doit devenir une société universelle de tous les hommes » (p. 27).

Le R. P. Charles s'expliquait lui-même dans les Dossiers de l'Action Missionnaire, au N° 37, à la date de janvier 1927, où le R. P. Perbal a du reste puisé intégralement pour ses pp. 45-47 : « L'absence d'Église visible, voilà ce qui fait d'un pays une terre de mission. » Le même Père, dans : *La prière apostolique*, Collection *Xaveriana*, n° 60, en décembre : « Lorsque dans tous les pays, elle (l'Église) sera bien plantée, visible et stable comme chez nous, avec son clergé recruté sur place, et les sacrements jaillissant à la portée de toutes les soifs, et les fidèles groupés autour de l'autel, alors... ce sera la fin de la prière strictement apostolique... L'ère des Missions sera close partout comme elle l'est déjà dans nos pays ».

Le P. M. Ledrus, dans un article publié en cette Revue même (1929), et repris ensuite plus largement comme brochure de la Collection *Xaveriana*, exposait aussi le « rôle éminent du missionnaire, planteur de l'Église, exclusivement planteur ». Il ajoutait : « Pie XI, que l'on représente volontiers comme le grand promoteur des Missions est en réalité le Pape qui a agi le plus efficacement pour supprimer les Missions dans l'Église, c-à-d. pour mettre un terme à l'état provisoire de l'Église ». Remarque qui a frappé le R. P. Perbal et qu'il a insérée à peu près dans les mêmes termes en son texte courant.

Lorsque le R. P. Charles, au Congrès de Lyon en 1935 présentait les mêmes idées, nous pouvons dire qu'il y apportait la doctrine enseignée par lui à Louvain, et à Rome, depuis une dizaine d'années, et déjà largement répandue soit par des lecteurs occasionnels, soit par ses élèves et collaborateurs. Il nous paraît donc inexact de déplorer en général « la faiblesse des essais de la Missionologie débutante, de 1910 à 1930 », touchant ce point capital. Nous pensons que l'effort louvaniste, antérieur de cinq ans à cette dernière date, mérite mention.

Après avoir rappelé, au début de sa cinquième leçon, qu'il n'a d'autre ambition que de contribuer pour sa modeste part à rendre possible l'élaboration (de la Théologie missionnaire), que de plus compétents voudront assurer ; après avoir consacré une section au vrai point de départ de cette théologie missionnaire : la notion juste de mission, selon notre première note, le R. P. Perbal continue : « Ces principes posés, il reste au théologien à considérer l'un après l'autre, à la manière scolastique, les éléments de l'objet de son étude ». Et d'examiner cet objet « selon les quatre causes ».

Ce principe de développement peut bien être appelé une trouvaille pédagogique, et plus largement une trouvaille scientifique, permettant le compartimentage des questions, tout en assurant leur connexion interne : nous aurions donc aimé en voir rappeler la véritable origine.

Le chapitre cinquième, où il est employé, a été ajouté à la seconde édition du volume (1937) qui vient deux ans après la première. Dans sa courte introduction, le directeur de l'U. M. C. la dit totalement nouvelle ; nous osons espérer qu'il a juge telle non pas absolument, mais uniquement par rapport à la première édition.

Sans doute, les idées n'appartiennent à personne comme un monopole, et leur contenu est plus important que leur provenance. Tout de même, il eût été intéressant de signaler que cette division sert d'armature, depuis l'année scolaire 1934-35, aux cours de Dogmatique Missionnaire, professés à l'Université Grégorienne et au Collège théologique de Louvain. Nous pensons même que l'usage qu'on en fait là-bas est plus poussé encore que dans l'exposé qu'a repris le R. P. Perbal, notamment pour ce qui regarde la causalité matérielle : dans celle-ci doivent rentrer non seulement tous les hommes, mais toutes les choses, rachetées et rédemptrices selon leur degré. Il y aurait lieu aussi de faire saillir plus fortement l'unité interne de ces quatre causalités.

On nous dit d'ailleurs que les cours de Rome et de Louvain, souvent demandés, seront bientôt publiés avec toute l'ampleur et toute la précision désirable.

En attendant ce jour, il nous a paru qu'il n'était pas entièrement inutile de fixer la genèse des idées à ce sujet.

J. Masson, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE HISTORIQUE.

L. W. KEELER, S. I. — *Ex summa Philippi Cancellarii Quaestiones de anima.* Coll. Opuscula et textus. Series Scholastica, fasc. XX. Munster, Aschendorff, 1937, 20 × 14 cm., 106 p. Prix : 1,90 Mk.

C. SILVA-TAROUCA, S. I. — *Epistularum romanorum Pontificum ad vicarios per Illyricum aliosque episcopos Collectio Thessalonicensis.* Coll. Textus et Documenta. Series Theologica, 23. Rome, Univ. Grégorienne, 1937, 22 × 15 cm., XVI-88 p.

J. H. WASZINK. — *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini.* Coll. Florilegium Patristicum, Supplementum I. Bonn, Hanstein, 1937, 23 × 16 cm., VI-184 p. Prix : 7 Mk.

Bien connues déjà de nos lecteurs et remarquablement précieuses pour les exercices pratiques des « séminaires », ces trois collections affirment de plus en plus, par le choix des pièces et la valeur critique de l'édition, les qualités qui leur ont dès le début garanti le succès. Elles nous fournissent une fois de plus de l'inédit, ou des textes soumis à un nouveau travail de révision sur les manuscrits. Le *De anima* de Philippe de Grève, dû au regretté P. Keeler, de l'Université Grégorienne, vient à son heure pour justifier la place que les recherches récentes de dom Lottin ont faite au chancelier de Paris dans le développement doctrinal philosophico-moral du début du XIIIe siècle. Due à un connaisseur spécialement réputé dans l'histoire critique des dossiers épistolaires pontificaux, le P. Silva-Tarouca, de l'Université Grégorienne lui aussi, la *Collectio Thessalonicensis* a le grand avantage d'initier les étudiants en histoire aux problèmes concernant la confection des recueils épistolaires antiques épiscopaux ou pontificaux, comme aussi aux délicates questions de critique textuelle, d'origine et de sources, dont la négligence ou le mépris avait gravement induit en erreur Friedrich et beaucoup d'autres à propos de ce recueil.

Plus ample de contenu et de portée considérable pour l'histoire de la littérature chrétienne antique plus encore que pour celle de la théologie, l'édition du *Carmen de resurrectione mortuorum*, attribué jadis à Tertullien par Fabricius et par Pamelius, est un travail qui renouvelle, lui aussi, la connaissance de la matière. Une minutieuse étude des manuscrits, dont quatre n'avaient pas été utilisés jusqu'ici, un nouvel ordre d'utilisation, un remaniement de la ponctuation, un commentaire très ample comprenant l'étude de la latinité et du style, des sources, des provenances et en général des *loci paralleli*, outre de copieux index pour le vocabulaire, la métrique et les imitations, placent cette édition au premier rang de tout ce qui a été publié jusqu'à présent sur ce petit poème de 406 vers. Composé vers l'an 500, très vraisemblablement en Afrique, il est désormais accessible beaucoup mieux que dans le *Corpus* de Vienne, où il figurait parmi les pseudépigraphes cyprianiques ; l'édition fournit d'excellents points de repère pour l'évolution de la poésie latine chrétienne et les rapports entre les nombreux

petits poèmes des IVe, Ve et VIe siècles. Est-ce à cause de ces développements que le *Florilegium* lui a consacré un supplément au lieu de le placer dans sa série ordinaire ?

J. de Ghellinck, S. I.

B. CAPELLE, M. INGUANEZ & B. THUM. — *S. Beda Venerabilis.* Coll. Studia Anselmiana, 6. Rome, Herder, 1936, 25 × 18 cm., 72 p.

De longueur très différente, mais de valeur et d'intérêt réel chacune, ces trois conférences ou mémoires étaient destinées à fêter à Saint-Anselme de Rome le douzième centenaire de Bède le Vénérable. On doit remercier les auteurs de les avoir réunies en volume. De portée générale, la première (p. 1-40), par dom Capelle, expose le rôle théologique de Bède le Vénérable. La seconde (p. 41), due à dom Inguanez, le vaillant bibliothécaire du Mont-Cassin, montre la grande vogue et influence de Bède au moyen âge : elle se manifeste par le nombre des écrits de Bède souvent copiés au Mont-Cassin dès le VIIIe siècle, bien avant la belle période de la bibliothèque sous l'abbé Didier, ami de Grégoire VII ; elle se révèle également, ou plus encore, par le nombre des écrivains cassiniens, à partir de Paul Diacre, qui se servent de ses ouvrages, les imitent, les transcrivent en plagiaires ou s'appuient sur leur témoignage. La place de Bède dans l'histoire des sciences naturelles, avec son *De temporibus liber*, son *De natura rerum* et son *De ratione temporum*, est étudiée par dom Thum (p. 51-71), qui examine quelques-unes des sources lointaines de ses idées : Bède ouvre la voie, entre autres pour la sphéricité de la terre, par ses énoncés et ses rappels occasionnels, brefs et courts, mais nombreux et clairs, plutôt que par de grandes œuvres ; en histoire son *De temporum ratione* est de profonde influence par son acceptation de l'ère dionysienne et la vulgarisation des six âges ; mais ceci nous fait sortir du domaine de l'histoire naturelle. Un chapitre sur le rôle de Bède en histoire et son influence en ce domaine, eût été le bienvenu. Bien étreint, substantiel, judicieusement documenté, le premier article surtout, celui de dom Capelle, intéressera le théologien ; l'auteur connaît bien ce sympathique représentant de la race saxonne à peine convertie d'hier ; il met bien en relief ses mérites et ses faiblesses ; les limites de son « humanisme » mériteraient peut-être d'être un peu élargies et la vogue énorme dont il a joui pendant quatre siècles ne laisse-t-elle pas subsister encore quelques glorieux reflets dans la suite ? Parmi les bonnes notices sur Bède indiquées avec très sage discernement dans la bibliographie, ne devrait-on pas ajouter celle de Stubbs, — la partie générale évidemment, l'autre est démodée pour le détail après cinquante ans, — qui a paru en 1877 dans le *Dictionary of Christian Biography* ? Pourquoi ne pas avoir ajouté une table des noms propres et des titres d'ouvrages ?

J. de Ghellinck, S. I.

J. R. GEISELMANN. — *Bernold von St-Blasien, sein neuentdecktes Werk über die Eucharistie.* Munich, Hueber, 1936, 24 × 17 cm., 110 p.

Écrit en 1088, le traité du modeste et sympathique écrivain qu'est Bernold de Constance, *De veritate corporis et sanguinis Domini*, avait disparu depuis l'incendie de la bibliothèque de Saint-Blaise (Forêt-Noire) en 1768. A peu près au même moment où le P. Weisweiler mettait la main sur quatre manuscrits, de Fribourg, de Vienne et de Bamberg, un heureux hasard en a fait découvrir un autre, un peu plus long de contenu, à la « Landesbiblio-

thek » de Stuttgart, par le vaillant professeur de Tubingue, bien connu depuis dix ans par son ample et riche production sur l'histoire de la doctrine eucharistique au haut moyen âge. Il nous fournit aujourd'hui le texte du traité, dont il faudra désormais examiner les leçons en fonction des quatre témoins de Weisweiler. Il le fait précéder d'une étude critique et doctrinale sur l'œuvre, ses témoins, son auteur, ses présupposés philosophiques et théologiques. Ce qu'il dit de la définition et de la division des sacrements (p. 59 et suiv.) est utile pour la répercussion de ces idées sur la conception de Bernold. Il pouvait le compléter en élargissant un peu l'ambiance : n'y avait-il rien à prendre chez Humbert de Blanche-Selve et d'autres écrivains examinés par Saltet dans ses *Réordinations* ? A remarquer aussi ce qu'il nous donne sur la croyance à l'inspiration chez les Pères de l'Église par le Saint-Esprit (p. 51). A la page 103, le texte d'Isidore est en partie d'abord augustinien. Les circonstances difficiles du moment ont sans doute forcé l'auteur à certains sacrifices qu'il sera le premier à regretter dans une édition critique : il n'y a pas de table des citations ni des noms et matières, les lignes du texte ne sont pas numérotées dans la marge, l'annotation au bas des pages doit se compléter par des notes disposées à la fin (p. 100-109). L'édition presque simultanée du P. Weisweiler dans *Scholastik* (t. XII, 1937, p. 58-93) donnant le même texte, moins les témoignages du début (p. 66-84) et la page finale (p. 98) de Geiselmann, soulève un problème critique intéressant.

J. de Ghellinck, S. I.

P. LEHMANN. — *Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters. 1. Stück.* Coll. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, Jahrg. 1936, Heft 2. Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1936, 23 × 15 cm., 76 p.

La première section de cette communication, faite à l'académie de Munich en avril 1936, comprend la part que les pays scandinaves du sud et de l'est, c'est-à-dire le Danemark, la Suède et occasionnellement la Finlande, ont prise à la littérature latine du moyen âge. Fruit de deux voyages d'études en ces pays, ces soixante-seize pages apportent des contributions de tout premier choix à notre connaissance des bibliothèques et des écrivains médiévaux de ces régions qui, en dehors de l'Islande, ont subi profondément l'influence de la culture latine, surtout à partir de la fin du XIe siècle, par l'intermédiaire des clercs et des institutions ecclésiastiques. Comme tout ce que P. Lehmann écrit sur le moyen âge, les considérations générales, habituellement très objectives, s'entremêlent aux analyses de détails, paléographiques ou historico-littéraires, par exemple sur l'histoire nationale à propos de « Saxo Grammaticus », le grand historien « danois », ou à propos de sainte Brigitte et de l'entourage de lettrés influencé par son action. Souhaitons la rapide publication de tout le mémoire qui complétera ou rectifiera plus d'un exposé de la culture médiévale.

J. de Ghellinck, S. I.

L. OTT. — *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik.* Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. XXXIV. Munster, Aschendorff, 1937, 24 × 16 cm., XX-676 p. Prix : 30,50 Mk.

Ce gros volume de près de sept cents pages est une contribution de valeur

à l'étude du mouvement théologique du XIIe siècle. L'auteur passe en revue le dossier épistolaire de la théologie à cette époque, et l'enrichit de quelques inédits : tâche considérable, mais extraordinairement féconde, car les échanges d'idées ou les discussions d'idées par correspondance ont été beaucoup plus fréquentes alors qu'à tout autre époque du moyen âge. La division du volume est fort simple : quatre sections en tout, dont la première donne une vue rapide sur la littérature théologique contenue dans les recueils épistolaires de la scolastique primitive et sur les lettres de beaucoup de ses représentants. Désignée assez souvent chez nous sous le nom de préscolastique, cette période qui couvre à peu près tout le XII^{e} siècle, prend chez les allemands le nom de scolastique primitive ou d'aube de la scolastique (*Frühscholastik*), tandis qu'ils réservent celui de préscolastique (*Vorscholastik*) à l'âge qui précède le XII^{e} siècle. Les trois autres sections, dont la dernière est la plus courte, sont consacrées aux lettres de Gautier de Mortagne (p. 126), à celles de Hugues de Saint-Victor (p. 348) et à celles de Richard de Saint-Victor (p. 549-651). A cette manière d'envisager et de répartir sa matière, il serait difficile de faire de sérieux reproches ; mais l'unité du livre et la qualité de l'agencement n'y ont pas gagné.On aurait pu détacher davantage l'enquête critico-littéraire que suppose l'étude historico-doctrinale. Par contre, l'abondance des précisions bio-bibliographiques, la recherche des sources, l'étude des influences de ces écrits, la situation doctrinale des ouvrages et des écrivains, tout cela trouve dans ces pages d'amples développements. Tout n'y est pas neuf ; mais dans les chapitres relatifs à la matière épistolaire, auxquels le reste ne sert chaque fois que de préparation ou d'introduction, l'auteur est original et a fait d'excellent travail, en digne élève de Mgr Grabmann. Pourquoi ne pas avoir fait une place au dossier épistolaire des Investitures, où les lettres de Grégoire VII sur les deux pouvoirs jouent un si grand rôle ?

J. de Ghellinck, S. I.

P. RENAUDIN, O. S. B. — *La théologie de S. Cyrille d'Alexandrie d'après S. Thomas d'Aquin.* Tongerloo, Impr. Saint-Norbert, 1937, 25 × 17 cm., 80 p. Prix : 12 frs.

A ses ouvrages théologiques depuis longtemps connus de nos lecteurs, dom Renaudin vient d'ajouter l'étude mentionnée ci-dessus. Le titre dit le point de vue restreint duquel il envisage la matière, ou plutôt l'auteur comprend ce titre d'une façon beaucoup trop limitée. Après quelques notions préliminaires, très rapides, sur les œuvres et l'importance de saint Cyrille (chapitre I, p. 10-14), l'auteur expose en cinq chapitres (p. 15-66) l'utilisation du grand docteur alexandrin par saint Thomas, qu'il répartit comme suit : la notion de procession dans la Trinité, la procession du Fils, la personne du Saint-Esprit, le mystère de l'Incarnation, les prérogatives du Saint-Siège. Un septième chapitre donne, respectivement en 40 et en 51 numéros, un relevé des manuscrits et des éditions de saint Cyrille. L'ouvrage aurait beaucoup augmenté en valeur s'il avait été doublé d'une partie critique. L'auteur nous dit quel emploi saint Thomas a fait des écrits attribués de son temps à saint Cyrille, et il montre qu'il connaît bien l'exégèse de saint Thomas ; mais il ne nous dit pas jusqu'où cette utilisation a été légitime au point de vue de l'authenticité des citations, de la nature de leurs traductions, de leur provenance et de l'exactitude de leur interprétation. Autant de questions sur lesquelles nous voudrions être renseignés, d'autant plus que les citations de saint Thomas ont été attaquées dans des polémiques

retentissantes et que la manière dont, en général, saint Thomas utilise la pensée grecque a été très supérieure à celle de ses contemporains. La liste bibliographique du chapitre VII manque trop souvent de précision, et ses libellés sont incomplets ; elle ne répond nullement aux exigences bibliographiques. Quelques fautes d'impression, surtout dans les noms propres, sont regrettables : dom Maran devient Mazan, Toustain devient Constain, Backes devient Hackes, etc.

J. de Ghellinck, S. I.

H. J. STORFF, O. F. M. — *De Natura Transsubstantiationis iuxta J. Duns Scotum.* Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1936, 23 × 15 cm., XII-234 p.

Ce volume est la continuation du débat suscité par la thèse du P. Cachia, O. P., *De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum*, parue à Rome en 1929. Une réponse du P. Vellico, O. F. M., pour la défense de Duns Scot, publiée en 1930 dans l'*Antonianum* (p. 301-332), fut suivie en 1931 dans l'*Angelicum* (p. 246-262) d'une réplique de l'adversaire. Le volume actuel contient une réponse beaucoup plus développée que celle du P. Vellico. Disons tout de suite que l'auteur fait profession d'objectivité et se défend de toute attitude polémique. Dans la première section de son travail, il expose la doctrine de Scot sur l'Eucharistie (p. 2), sur la transsubstantiation (p. 28) et sur les effets de la consécration par rapport au corps du Christ (p. 55). La seconde section suit une marche différente : elle est monotone, assurément, mais elle écarte le ton polémique et fournit au lecteur les éléments d'un jugement objectif entre l'interprétation du P. Cachia et la rectification du P. Storff : les énoncés du premier, répartis d'après ses propres divisions et reproduits littéralement, sont chaque fois introduits par le mot *Dicitur* et l'indication de la page ; la réplique suit aussitôt, introduite par le mot *Dicendum*. C'est une très grande facilité fournie à quiconque veut se rendre compte du débat et suivre pas à pas chacun des deux avis, dans l'interprétation générale de Scot, ou dans une affirmation spéciale. Quelques fautes d'impression, corrigées ensuite à la plume, se rencontrent dans le volume. Une fois de plus l'expérience montre combien il faut de circonspection calme et désintéressée pour bien interpréter la pensée d'un auteur, surtout si l'on a affaire à un adversaire.

J. de Ghellinck, S. I.

A. LANG. — *Heinrich Totting von Oyta.* Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. XXXIII, 4/5. Munster, Aschendorff, 1937, 24 × 16 cm., XII-256 p. Prix : 11,50 Mk.

Avec l'ouvrage sur Pierre de Candie, dû à feu le cardinal Ehrle, cette étude de Lang, déjà bien connu par ses recherches antérieures analysées ici-même (voir revue, 1933, LX, 373-374 et 1935, LXII, 102-104), constitue une des meilleures monographies qui initient à l'histoire doctrinale du XIVe siècle. Il s'y ajoute l'intérêt qui s'attache aux débuts des universités de Prague et de Vienne, car Henri Totting de Oyta, prêtre séculier originaire du diocèse d'Osnabruck, a enseigné à Prague jusque vers 1372, à Paris pendant deux ou trois ans (1377-1382), puis depuis 1384 jusqu'à sa mort (1397), à Vienne, où il est avec Henri de Langenstein, le grand homme de la faculté naissante de théologie. Ses œuvres (p. 43), presque totalement encore inédites, ont fait l'objet d'une vaste enquête, minutieusement

soignée, qui a permis à l'auteur d'en fixer la liste, la chronologie, le contenu, puis dans une troisième partie (p. 137), de déterminer l'orientation doctrinale de Totting, à Prague, à Paris et à Vienne. En général éclectique, avec fortes sympathies pour le nominalisme d'abord, Totting a toujours professé une grande estime pour saint Thomas, dont il se rapproche de plus en plus ; son augustinisme, primitivement bien marqué, s'atténue et finit presque par disparaître. Ce court aperçu dit l'intérêt et l'importance de cette étude de réelle valeur. Il faudrait quelques nuances et précisions de plus dans les pages sur le nominalisme. Tout n'est pas également sûr dans les questions d'authenticité et de chronologie, car il y a eu trois Henri de Oyta ; mais l'auteur a le grand mérite d'être prudent et réservé là où les documents laissent place au doute ; pour les origines des universités allemandes, l'ouvrage de d'Irsay aurait fourni quelques traits utiles ; les *incipit* pour quelques sermons ou traités ne devraient pas se borner au simple texte biblique.

J. de Ghellinck, S. I.

J. H. SBARALEA. — *Supplementum et Castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci.* Opus Posthumum. Nouv. édit., Pars III (litt. R-Z). (Bibliotheca Historico-Bibliographica, IV). Rome, Chiappini, O. F. M., 1936, 38 × 28 cm., XVI-370 p. Prix : 300 lires.

Le P. Chiappini a eu l'heureuse idée et le courage de nous donner le dernier volume vainement attendu depuis quinze ans. Entreprise par le libraire Nardechia en 1906, la réédition avait dû être abandonnée, en 1922, à cause du malheur des temps, au moment d'atteindre la lettre R. Fidèle à la méthode adoptée dans les précédents volumes, le nouvel éditeur intercale dans chaque notice primitive, après le texte de Sbaralea, les notes, additions et corrections de Thomas Accurti, concernant surtout les incunables et les éditions rares ; il y répartit aussi les notices supplémentaires préparées par Étienne Rinaldi après son édition du Sbaralea de 1806, et publiées en 1926 dans les *Miscellanea Francescana* ; les volumes précédents n'avaient pu en bénéficier ; enfin, le nouvel éditeur ajoute à ces notes bon nombre de renseignements bibliographiques, postérieurs à l'année 1921, date de la fin des recherches d'Accurti. Que son œuvre présente quelque lacune, personne ne s'en étonnera qui a manié quelque peu les travaux bibliographiques. Pour Thomas Murner, par exemple, p. 134, n. 15, etc., nous ne voyons pas renseignée l'édition des *Deutsche Schriften*, publiée en 9 fascicules (1918-1931), chez Walter de Gruyter à Berlin, dans la série des écrivains alsaciens du moyen âge et de l'époque de la réforme ; pour Raymond Lull (p. 9, n. XIV), l'édition de 1721-1742 est en in-folio et ne comprend en fait que huit volumes. Mais la rareté du Sbaralea de 1806 et la richesse des notes ajoutées dans cette réédition, font de ce quatrième volume une publication extraordinairement précieuse, indispensable à l'étude de la littérature théologique ou philosophique du moyen âge et de l'histoire franciscaine médiévale ou moderne.

J. de Ghellinck, S. I.

Acta primi congressus Zagrebiae 25-29 sept. 1935. Coll. Collectanea Franciscana Slavica — Acta Congressuum professorum complectentia, vol. I. Sibenik, Typographia « Kacic », 1937, 24 × 17 cm., XXIV-624 p.

Après les congrès des professeurs franciscains de théologie et philosophie tenus en Amérique et en France, et dont la revue a rendu compte précédem-

ment, les onze provinces slaves de l'Ordre franciscain ont tenu, elles aussi, leurs assises, et voici un gros volume de plus de 600 pages qui nous en donne le contenu. Mais, tandis que les congrès précédents s'étaient contentés d'une espèce de huis-clos qui excluait pratiquement le public, celui de Zagreb, entre le 25 et le 29 septembre 1935, prenait les proportions d'un événement national auquel le monde ecclésiastique, le monde universitaire et même la masse du peuple prenait sa part, ce qui risquait d'abaisser un peu le coefficient scientifique. Le volume, qu'on avait eu primitivement l'idée de publier totalement en latin, contient à côté de rapports en latin un certain nombre de pièces en croate ou en slovène. Malgré le court résumé latin qui leur sert d'introduction, ce sera une source de regrets pour maint lecteur, car le programme scientifique était vraiment intéressant, consacré presque tout entier à Duns Scot, si bien que plusieurs l'ont appelé un congrès « scotiste ». Le P. Balić, auquel revient le principal mérite de l'organisation et qui est aussi un des signataires de l'*Editorial* (p. 1, ou l'introduction, p. V-XXIV), s'y est distingué par deux rapports, l'un en croate, l'autre en latin, sur l'histoire de l'école scotiste et sur l'importance des recherches contemporaines sur l'histoire de la théologie et de la philosophie (p. 3-54 et 117-136). Un exposé substantiel des principales controverses philosophico-théologiques entre thomistes et scotistes (p. 55-80) et un aperçu sur l'école scotiste en Pologne (p. 81-116) avec un précieux relevé bibliographique, respectivement par les PP. Galikowski et Kedzior, seront les bienvenus, ainsi que, parmi les dissertations philosophiques, celle (en latin) du professeur Et. Zimmermann de l'Université de Zagreb sur la religion, le problème de la connaissance, la culture (p. 139-175). Sur Duns Scot, signalons deux dissertations théologiques, en croate, sur la prédestination du Christ (P. Harapin) et l'Immaculée Conception (P. Grabić), et deux en latin, sur la causalité des sacrements chez Scot et sur la synthèse philosophico-théologique scotiste (p. 336-359 et 360-392). Les dissertations dites pratiques, en latin (p. 393-425 et 426-447), seront lues avec intérêt, l'une sur l'organisation des études philosophico-théologiques dans l'Ordre franciscain d'après la législation actuelle, l'autre sur ces mêmes études chez les Franciscains de Yougo-Slavie ; l'adaptation aux diverses législations civiles sur les classes d'humanités, l'enseignement en latin, la part de l'élément historique et beaucoup d'autres questions importantes y sont touchées soit *ex professo*, soit occasionnellement ; il y aurait des nuances à y apporter, entre autres à propos du latin. La partie documentaire, pleine de choses intéressantes, comprend même des comptes rendus de journaux (p. 467-574) ; de copieuses tables (p. 576-621) terminent ce volume. Dans tout l'ensemble, règne une note de franchise et de sincérité, d'assurance paisible, de progrès conquérant et d'optimisme confiant, parfois d'enthousiasme, toujours de sympathique charité, qui n'est pas sans charme pour le lecteur. Quelques grosses fautes d'impression, que nous corrigeons, ont échappé : encombré p. 52, Hegelio, p. 139, prosperrimum, dedi*t*os p. 395, Hurta*d*o, p. 583.

J. de Ghellinck, S. I.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

K. HEUSSI et H. MULERT. — *Atlas zur Kirchengeschichte.* 3e édit., Tubingue, Mohr, 1937, 27 × 19 cm., 20 p., 66 cartes.

L'*Atlas zur Kirchengeschichte* de Heussi et Mulert reste toujours le seul ouvrage de ce genre. Sa nouvelle édition sera donc bien accueillie. Malheu-

reusement elle se compose du même nombre de feuilles (12) et de cartes (66) que la précédente, et celles-ci n'ont subi aucun changement. Les auteurs s'en excusent. Ils ont voulu maintenir un prix de vente abordable pour les étudiants ; et puis « les cartes qui représentent la situation actuelle, ne pourront être exécutées pour les différents territoires que dans quelques années, lorsque les événements se seront éclaircis et stabilisés ».

Seule la bibliographie s'est enrichie d'un certain nombre d'ouvrages parus depuis 1919, par exemple Harnack, *Mission und Ausbreitung*, 4e édit. ; H. Aubin et J. Niessen, *Geschichtlicher Atlas der Rheinprovinz*, 1926.

Nous avons déjà signalé, quand parut la 2e édition de l'Atlas, l'abondance des renseignements qu'on trouve dans ce mince volume pour toutes les périodes de l'histoire de l'Église. La table des noms, de 7 pages à 5 colonnes, rend son utilisation très aisée.

E. de Moreau, S. I.

D. FRANSES, O. F. M. —*Radicalisme in de eerste eeuwen der Kerk.* Coll. Collectanea Franciscana Neerlandica. III, 5. 's-Hertogenbosch, Teulings, 1936, 28 × 20 cm., 62 p. Prix : 2 fl.

W. LAMPEN, O. F. M. — *Thiofried van Echternach en zijn Vita S. Liutwini.* Coll. id. III, 6. XXXVI-60 p. Prix : 3 fl.

Outré de certaines critiques passablement inconsidérées, lancées par l'un ou l'autre groupe catholique contre l'Église de notre temps, à laquelle ils reprochent de manquer du radicalisme qui caractérisait l'Église primitive qu'ils se plaisent à opposer à celle de nos jours, le R. P. Franses examine le bien-fondé de ces reproches à la lumière des données de l'histoire. Le R. P. est loin de fermer les yeux sur les déficits réels de notre époque, mais il veut l'objectivité et la vérité. Il étudie l'attitude de l'Église dans la question de l'esclavage ; la situation morale et religieuse des chrétientés des 2e et 3e s. ; la formation des sectes issues d'un radicalisme outrancier ; le vrai radicalisme du magistère dans le maintien de l'intégrité doctrinale, le souci de la discipline, la formation de l'élite. Ces quelques pages sont fort instructives.

Le R. P. Lampen, qui déjà en 1920 avait publié une étude philologique et historique de la vie et de l'œuvre de Thiofried d'Echternach, nous donne dans ce fascicule une édition critique et savamment annotée de la « *Vita Liutwini* » de Thiofried, la seule de ses œuvres restée inédite. Le bollandiste Jean Périer, qui établit l'attribution de cette *Vita* à Thiofried, ne voulut pas l'insérer dans les A. S. S. de septembre, VIII, p. 161, à cause de ses longueurs et de ses surcharges de rhétorique et de vaine érudition, dont il donnait d'ailleurs des spécimens. Il lui en préféra une autre (vita alia) qui n'est qu'une copie littérale de celle de Thiofried, avec suppression de toutes les digressions et inutilités. Je crois qu'il avait raison.

Dans des prolégomènes, le R. P. Lampen trace une esquisse rapide de la vie et de l'œuvre de Thiofried, puis aborde les questions afférentes à cette biographie. En faisant l'énumération des mss., l'auteur signale que le mss. 2002 de la bibliothèque de Trèves, qui appartient au Collège des Jésuites de cette ville, porte une inscription : Collegii Trevirensis societatis 1554. Ce millésime est évidemment inexact vu que le collège de Trèves ne débuta fort modestement qu'en 1560. A en juger d'après une autre inscription : Ad gesta Trevir. Num. XVIII, il dut faire partie de la documentation du P. Browerus en vue de la rédaction des Annales Trevirenses. Signalons comme lectures défectueuses : p. 8 superponere pour *supponere* ; catalogus virtutum... quae pour *quem* ; p. 34 : ad contemplanda pour *ad contemplandam.*

A. De Bil, S. I.

C. J. HENNING. — *De eerste schoolstrijd tusschen Kerk en Staat onder Julianus den Afvallige.* Nimègue, Berkhout, 1937, 23 × 15 cm., 196 p. Prix : 2,60 fl.

Le sujet de cette dissertation est l'édit tant discuté de Julien l'Apostat en matière d'enseignement. C'est avec raison qu'il le qualifie de première lutte scolaire et qu'il fait ressortir les rapprochements à faire entre la politique religieuse de Julien et le programme totalitariste de certaine dictature. L'auteur est amené en guise de prolégomènes à esquisser un tableau de l'enseignement au IVe siècle et à déterminer l'attitude des chrétiens en face de l'enseignement profane surtout au degré moyen, ce que nous appellerions les humanités. La différence d'attitude en face du « docere » et du « discere » s'explique partiellement par le fait que les professeurs attitrés étaient tenus ou du moins exposés à certains actes religieux, en opposition avec leur foi. Le nombre de maîtres chrétiens n'a pas été grand. L'enseignement profane par contre semblait indispensable pour la carrière et le développement intellectuel des jeunes chrétiens. Le 3e chapitre est consacré à une étude de la mentalité religieuse de Julien et à ses idées en matière d'enseignement, pour arriver au point crucial, la discussion de sa loi. Celle-ci vise-t-elle les maîtres ou les élèves ? A la lumière des textes conservés, il faut conclure comme l'auteur qu'elle vise l'enseignement plus que les quelques maîtres chrétiens. Replacée dans l'ensemble de la politique religieuse de Julien : sa tentative non pas d'un retour au paganisme déliquescent du siècle précédent, mais d'une véritable régénération du paganisme comme « Weltanschauung » totalitaire, cette mesure s'éclaire mieux, et l'on comprend les conséquences qu'en tirent les écrivains chrétiens : l'incompatibilité avec la foi d'un pareil enseignement tant actif que passif. Vu le petit nombre de maîtres chrétiens, c'est ce dernier aspect qui frappa le plus. L'auteur par un exposé plus général de la politique religieuse de Julien aurait mieux souligné ces prétentions totalitaires inadmissibles. La dissertation est intéressante et actuelle.

A. De Bil, S. I.

P. de LABRIOLLE, G. BARDY, L. BREHIER, G. DE PLINVAL. — *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. 4 : De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand.* Paris, Bloud et Gay, 1937, 26 × 17 cm., 620 p. Prix : 60 frs.

Le quatrième volume de l'*Histoire de l'Eglise* ne pouvait prétendre à la même unité ni au même intérêt que les précédents. Car le Ve et le VIe s. sont des époques d'âpres discussions religieuses, singulièrement compliquées et monotones, occasionnées surtout par la question de personne et de natures dans le Christ après l'Incarnation. M. Bardy nous a narré ces luttes dans le détail en de nombreux chapitres, avec sa compétence bien connue et une modération que nous tenons à relever ici d'une manière spéciale.

Quatre parties se partagent ce tome : I. De la mort de Théodose au concile de Chalcédoine (451). II. Du concile de Chalcédoine à l'avènement de Justin I (518). III. De l'avènement de Justin I à l'élection de Grégoire le Grand (590). IV. Culture et vie chrétiennes aux Ve et VIe s.

Parmi les chapitres les plus originaux mentionnons : 1re partie, ch. I. *La destruction du paganisme* (P. de Labriolle) : aperçu de l'opposition faite par les païens à la législation dirigée contre leurs cultes (pp. 16-30) ; ch. III. *Saint Augustin* (du même auteur) : analyse de la *Cité de Dieu* (pp. 52-59) ; procédés de l'évêque d'Hippone dans la lutte contre le Donatisme (pp. 69-78) ; ch. IV.

Les luttes pélagiennes (G. de Plinval) : exposé des aspects de la piété chrétienne et des principes de Pélage (pp. 79-96). — 2e partie, ch. III. *Les Eglises de Perse et d'Arménie* (G. Bardy) ; ch. V. *L'Eglise et les Barbares* (P. de Labriolle) : surtout le § 2 : Le sentiment chrétien à l'égard des Barbares, 3e partie, ch. V. *Les Eglises de Perse et d'Arménie au VI^e s.* (G. Bardy) ; ch. VI. *L'Expansion chrétienne aux V^e et VI^e s.* (G. Bardy et E. Bréhier). Enfin, 4e partie, ch. II. *La culture chrétienne en Occident* (P. de Labriolle).

Quelques remarques, portant en général sur des détails. Les discussions christologiques occupent beaucoup de place. La vie intérieure pas assez. Ainsi les pages consacrées au monachisme, même en Gaule, sont insuffisantes. L'art chrétien en Orient au VI^e s. n'obtient qu'une page où Sainte-Sophie se trouve seulement mentionnée. Et pourtant ce chapitre a été composé par M. L. Bréhier ! Quelques répétitions auraient pu être évitées. Pourquoi nous reparler des origines du manichéisme dont il a été question au t. II? — Un chapitre est intitulé : *Saint Jean de Constantinople.* Il eût mieux valu lui conserver son nom traditionnel : Saint Jean Chrysostome. — Tandis que M. de Labriolle traduit en français p. 359 des vers de Prudence, il ne cite qu'en latin des vers de S. Paulin de Nole (p. 370). — Le même auteur ne renvoie jamais à propos de l'Espagne à l'histoire ecclésiastique de ce pays par feu le R. P. Garcia Villada.

E. de Moreau, S. I.

Mgr M. BESSON. — *L'Eglise et l'imprimerie dans les anciens diocèses de Lausanne et de Genève jusqu'en 1525.* T. I. Genève, Trono, 1937, 25 × 18 cm., 438 p., plusieurs illustrations et planches. Prix : 22,50 frs. suisses.

Rédigé avec compétence et *con amore*, composé avec la sûreté de goût qui décèle le connaisseur, artistiquement imprimé et richement illustré, ce beau volume de Mgr Besson déborde largement du cadre ordinaire des relevés bibliographiques. Dans des descriptions judicieusement développées, sans guère s'encombrer de sigles ou d'abréviations énigmatiques, il passe en revue les Bibles (p. 35), les bréviaires (p. 75), les missels (p. 193), les offices particuliers (p. 333), les livres d'heures (p. 373) et les rituels (p. 433) des diocèses de Lausanne et de Genève antérieurs à 1525. Un second volume sera consacré aux imprimés intéressant l'Église dans leurs rapports avec la théologie, la morale, la piété populaire et l'éducation. Partout dans l'introduction, dans la description des volumes, dans l'annotation, on retrouve cette note discrète trahissant un auteur dont le regard va plus loin que le simple détail matériel ; on aurait pu cependant renvoyer au *Typenrepertorium* de Conrad Haebler. Écrites avec une connaissance de la matière qui ferait souhaiter des développement plus amples sur l'ambiance générale, les pages d'introduction contiennent des données intéressantes sur « l'art divin » de l'imprimerie, « auxiliaire de l'Église » comme s'expriment les Frères de la Vie Commune à Rostock. De même, elles font apparaître régulièrement le souci des livres dans les rapports des visites pastorales de 1416, de 1453, etc., heureusement utilisées. Partout, se rencontrent des contributions précieuses sur le premier demi-siècle de l'imprimerie, à propos du chiffre de tirage des éditions de Schweinheim et Pannartz à Rome ou à Subiaco, qui ne montait pas au delà de 275 exemplaires, à propos du soin des livres, dans les églises et chez les clercs, de leurs réparations, de leur provenance et de leurs vicissitudes, etc. Parmi les offices particuliers, ceux sur le saint suaire de Lirey retiendront l'attention; de même aussi les rituels, avec leurs excursus, très intéressants pour les études dialectologiques, sur les « *livres d'endes* ou *d'indes, liber*

indarum ou *endarum* » (indâ, ondoyer), autre nom du rituel dans le diocèse de Lausanne (p. 405), tandis que *Manuale* était courant dans celui de Genève ; on aurait pu ajouter (p. 406) qu'ailleurs il se nommait très fréquemment *Agenda*. Dans la description des missels, on ne nous dit pas si pour les fêtes de la sainte Vierge il y avait un *Gloria* enrichi de quelques incises spéciales, comme en contient le *Missale Leodiense*, imprimé en 1499 par Higmann de Paris. Bref, volume des plus suggestifs qui montre comment on peut avantageusement intégrer des données bibliographiques d'un domaine très fermé dans l'histoire générale de la piété et de la pensée chrétiennes.

J. de Ghellinck, S. I.

H. REYNEN. — *Erasmus en Luther*. Coll. Waarheid en Leven. Varia Apologetica. Hilversum, Brand, 1937, 18 × 15 cm., 128 p. Prix : 1,25 fl.

Mettant à profit l'observation du Dr Polman : « qu'un dépouillement consciencieux de la correspondance d'Érasme, en laissant de côté l'abondante littérature du sujet, nous renseignerait sur les motifs qui déterminèrent le grand humaniste à prendre nettement position contre le réformateur », M. Reynen s'est attelé à cette besogne dont il nous livre les résultats dans cette brochure. Cette étude nous explique comment l'affrontement tarda si longtemps. Après un parallèle entre les deux caractères, l'auteur aborde les relations entre les deux hommes. C'est Luther qui en prend l'initiative par l'entremise de Spalatin aussi fougueux admirateur de Luther qu'il vénérait le grand humaniste. Cette lettre de fin 1516 nous montre, ce que nous savions depuis la publication du Commentaire sur les Romains, que déjà à cette époque la théorie de la sola-fides était, sinon complètement élaborée, tout au moins esquissée. Luther espérait attirer à son parti l'humaniste dont l'influence était énorme et dont les traits satiriques se rencontraient avec ses propres invectives. L'attitude chèvre-choutiste, pour ne pas dire plus, d'Érasme de 1519 à 1521 fait place à un désaveu et à une volteface qui, si elle ne s'affiche pas, n'en est pas moins à lire dans la correspondance. A ce point de vue qu'on compare une lettre du 9 sept. 1520 et celle à Juste Jonas du 10 mai 1521. Les événements qui se succédèrent entre ces deux dates avaient ouvert les yeux à Érasme sur les dangers pour la chrétienté et les visées réelles de Luther. Il n'est donc pas exact qu'Érasme ne se soit détourné définitivement de Luther qu'en 1524 et ce, sous une pression extérieure. La correspondance des années suivantes nous dévoile les hésitations de l'humaniste à s'engager dans une polémique et nous permet de suivre les mouvements et les remous des dispositions de cet homme dont les intentions étaient plus sincères et plus élevées que la fermeté de son courage. Grâce à de nombreuses citations, l'auteur nous décrit les rapports des deux hommes jusqu'après l'affrontement du « de libero arbitrio » et du « servum arbitrium ». Étude intéressante qui nous fait mieux saisir la personnalité ondoyante d'Érasme, et mieux connaître les méandres de sa pensée.

A. De Bil, S. I.

* M. LUTHER. — *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*

(*) Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

Bd. 6-7. (1531-1536). Weimar, Böhlaus Nachfolger, 1935-37, 28 × 20 cm., XIV-576 et XVI-628 p. Prix : 36 et 39,30 Mk.

Ces deux volumes contiennent la correspondance de Luther, des débuts de 1531 à la fin de 1536. Constitution de la Ligue de Smalkalde ; paix de religion de Nuremberg (1532) qui décide que, jusqu'à la réunion du concile, il ne serait rien fait contre la religion nouvelle ; mort du prince-électeur Jean de Saxe et premières années de gouvernement de son fils, Jean-Frédéric, tout aussi favorable aux Luthériens ; élection de Paul III et légation de Vergerio en Allemagne (1534 et 1535) ; tentatives d'accord entre Henri VIII d'Angleterre et la Ligue de Smalkalde ; domination et chute des Anabaptistes de Munster (1534) ; tentatives d'union des Luthériens et des Sacramentaires aboutissant à la Concorde de Wittemberg (1535) : voilà les principaux événements de ces années. Ajoutons qu'elles sont encore marquées par l'achèvement de la Bible allemande (1534), par le nouveau commentaire de l'Épître aux Galates et quelques autres écrits. De tous ces faits et de tous ces travaux on retrouve naturellement l'écho dans les lettres de Luther ou dans celles qui lui sont envoyées. Ses principaux correspondants sont les deux électeurs palatins et des prédicateurs ou amis comme Nicolas Amsdorf, Nicolas Hausmann, Georges Spalatin et Justus Jonas. Mais il va sans dire que bien d'autres princes, et bien d'autres auxiliaires du réformateur, que des villes libres où le luthéranisme s'est imposé s'adressent fréquemment à Luther.

Notons en passant parmi les documents les plus curieux : une longue et pieuse lettre à sa mère malade (n. 1820) ; une lettre sur l'Eucharistie à Bucer et la réponse de celui-ci (n. 1776 et 1779) ; la lettre de Luther à Robert Barnès où il condamne le divorce de Henri VIII (n. 1861) ; une lettre d'une violence extrême contre Érasme (n. 2093) en réponse à une lettre d'Amsdorf (n. 2086).

M. O. Clemen, qui a publié ces deux volumes avec la perfection dont il est coutumier, rend de nouveau hommage dans la préface du t. VII à l'ancien éditeur des lettres, Enders. Il semble bien en effet que ces deux volumes n'apportent guère d'inédit au moins pour la correspondance elle-même.

La première lettre du t. VII porte le numéro 2077 et la dernière 3122. Mais par suite d'une faute d'impression (3000 au lieu de 2300) les numéros de 2300 à 2999 ont été omis.

E. de Moreau, S. I.

* J. MACKINNON. — *Calvin and the Reformation.* Londres, Longmans, Green and C°, 1936, 22 × 15 cm., X-302 p. Prix : 16 sh.

Nous possédons moins de biographies modernes de Calvin que de Luther. Celle d'Émile Doumergue, en 7 vol. in-folio, parue de 1899 à 1927, reste toujours la plus indispensable, malgré le but apologétique qui s'y affiche de la première ligne jusqu'à la dernière.

M. Mackinnon vient de nous en donner une beaucoup moins longue et beaucoup plus impartiale. L'introduction rappelle la situation de Genève au début du XVI[e] s. et résume l'histoire de la réforme zwinglienne. Puis, après quelques pages sur la jeunesse de Calvin, son changement religieux et son entrée en scène comme réformateur (ch. II et III), huit chapitres étudient son rôle religieux à Genève, et en particulier les oppositions qu'il y rencontra. Enfin, les derniers chapitres traitent quelques aspects spéciaux de la personnalité et de l'œuvre de Calvin : champion de la réforme (ch.

XII) ; médiateur entre les Églises réformées (ch. XIII) ; directeur des missions évangéliques (ch. XIV) ; diplomate (ch. XV) ; enfin théologien (ch.XVI et XVII). Il y a là vraiment tout l'essentiel sur le pape de Genève, et l'auteur joint à la connaissance des œuvres de cet écrivain extraordinairement fécond, publiées dans le *Corpus Reformatorum*, celle de tous les livres qui lui ont été consacrés, depuis ses anciennes biographies par Théodore de Bèze et Bolsec jusqu'aux travaux récents de M. J. Pannier.

Fort complet, le livre de M. Mackinnon se recommande aussi par son objectivité. Sans doute l'auteur appartient-il au protestantisme et considère-t-il comme le principal mérite de Calvin de s'être révolté contre l'Église de Rome et d'avoir lutté jusqu'à sa mort pour déraciner « les abus du papisme ». Mais le docte professeur émérite d'Edimbourg, parce qu'il est historien et parce que son protestantisme est bien plus libéral que celui de Calvin, ne se fait pas faute à l'occasion de juger avec sévérité le réformateur de Genève. Il a, dit-il, un « tempérament vindicatif ». Il considère l'opposition qu'on lui fait comme dirigée contre Dieu et sa parole. Il se montre surtout intolérant, tyrannique et même cruel. Ainsi dans l'affaire Bolsec, personnage que M. Mackinnon ne traite pas avec mépris, comme la plupart des historiens protestants de Calvin. Les relations de celui-ci avec Michel Servet font l'objet de trois chapitres (pp. 122-160). Pour l'auteur, le célèbre médecin espagnol était « un ardent chrétien » bien qu'il niât le dogme de la Sainte Trinité. « Qu'un si ardent chrétien ait été brûlé par ses opposants orthodoxes comme un renégat du christianisme est une chose incompréhensible » (p. 129), écrit-il. Il reconnaît que Calvin en livrant à son ami De Trie des lettres de Michel Servet savait qu'elles aideraient l'inquisition catholique de Lyon à découvrir l'auteur de l'ouvrage anonyme : *Restitutio Christianismi*. Il juge cette conduite, malgré les excuses à faire valoir en faveur de Calvin, comme « peu digne d'un homme d'honneur ». Il montre aussi l'acharnement que mit son héros à faire condamner Servet par le « concile », l'autorité civile de Genève. Et n'alla-t-il pas jusqu'à écrire des lettres violentes contre l'antitrinitarien à des ministres suisses de ses amis, lorsque le tribunal de Genève eut décidé de recourir dans cette affaire à l'arbitrage des Églises de Berne, Bâle, Zurich et Schaffouse !

Cela n'empêche naturellement pas M. Mackinnon de reconnaître et, vu ses opinions, d'exalter la grandeur du rôle joué par Calvin dans l'histoire de la Réforme.

E. de Moreau, S. I.

B. VERBEEK, O. F. M. — *De geschiedenis van de Sterre der Zee te Maastricht tot 1804*. Coll. Collectanea Franciscana Neerlandica. V, 1. Bois-le-Duc, Teulings, 1937, 27 × 20 cm., VIII-192 p. Prix : 3 fl.

L'auteur nous donne une étude très documentée de la Vierge miraculeuse vénérée à Maestricht sous le vocable: « Stella Maris » autrefois dans l'église des Frères-Mineurs et actuellement dans celle de Notre-Dame. Après quelques chapitres consacrés aux sources littéraires, archivales et graphiques, à l'étude critique et artistique de la statue, qu'il attribue à la seconde moitié du XV^e^ siècle, il aborde l'examen des origines de la dévotion et de la statue elle-même. Le titre « Stella Maris » ne semble être en usage que depuis la fin du XVII^e^ siècle entre 1685 et 1701. La statue ne paraît avoir aucun rapport avec une statue plus ancienne qui aurait été vénérée surtout par les bateliers dans une chapelle au bord de la Meuse,

et transportée par la suite dans l'église des Frères-Mineurs ; ni avec l'ancien métier des tanneurs. L'opinion la plus probable, que Sedulius avançait déjà, la présente comme un don de Nicolas de Harlaer ou plutôt de Harlez, chevalier, conseiller et « magister hospitii » de Louis de Bourbon, qui mourut comme Frère-Mineur en 1474, âgé de 101 ans (« ongeveer 1475 » à la p. 110 est assez étrange quand on vient de déterminer la date de la mort du donateur en 1474). C'est en 1532 qu'on trouve la première mention de la procession du Lundi de Pâques en l'honneur de la Vierge, ce qui fait remonter la dévotion à ± 1525. Les chapitres suivants racontent l'histoire du fameux pélerinage et les vicissitudes par lesquelles passa l'image miraculeuse durant les troubles de la fin du XVIe s. et les guerres du XVIIe. Mise en sûreté pendant la tourmente révolutionnaire, l'image miraculeuse fut en 1804 confiée au curé et à la fabrique d'église de St Nicolas par les derniers Frères-Mineurs restés à Maestricht sous la condition expresse, mentionnée dans l'acte de cession, qu'elle retournerait aux religieux s'ils rétablissaient un couvent en ville. Que la statue ait appartenu aux religieux et non à la confrérie érigée, cela paraît certain d'après l'exposé et surtout d'après la lettre des supérieurs du Couvent de Tongres à l'administration de la ville de Maestricht en 1675, citée en appendice. Aussi comprend-on l'émoi des Frères-Mineurs lorsqu'en 1864 ils se virent refuser l'exécution de la convention de 1804 et débouter de leur demande.

A. De Bil, S. I.

P. E. TRUDEL, O. F. M. — *IV^e^ centenaire de la plantation de la Croix aux Trois-Rivières, célébré par une Semaine Missionnaire du 31 août au 8 septembre 1935. Volume souvenir.* Trois-Rivières, Comité de l'Exposition Missionnaire, 1936, 23 × 16 cm., 368 p., plusieurs planches.

Ce volume, tout à l'honneur du Canada missionnaire, contient une foule de renseignements utiles sur l'activité apostolique des nombreuses congrégations canadiennes. Peut-être aurait-on pu supprimer les très longs détails sur les pourparlers préliminaires à l'Exposition de Trois-Rivières. Il y a quelques erreurs historiques ou géographiques, p. ex. p. 331, ce n'est pas Mgr Forcade mais le P. Petitjean qui découvrit à Nagasaki, le 17 mars 1865, les descendants des anciens chrétiens japonais. Mgr Forcade ne mit jamais les pieds dans le Kyushu, et dès 1853, il avait été transféré à l'évêché de la Guadeloupe. C'est aussi par méprise qu'à la p. 215 on appelle le Japon « le Pays du matin calme ». C'est là l'ancien surnom de la Corée. P. 319 il n'est pas exact que ce soit le Portugal qui s'opposa aux projets du P. de Rhodes. Il était d'ailleurs à cette époque gouverné par le roi d'Espagne. Ce n'est pas Alexandre VI qui accorda « des droits et des privilèges » au Portugal. Il était espagnol (Borgia) et la Bulle de Démarcation fut obtenue par l'Espagne.

P. Charles, S. I.

TH. PIKET, S. I. — *De Oxford-Groep.* Coll. Waarheid en Leven, Niet-Katholieke levenswijsheid. Hilversum, Brand, 1937, 19 × 15 cm., 106 p. Prix : 1,20 fl.

On trouvera dans cette brochure un excellent exposé du mouvement des groupes d'Oxford, auquel la revue a consacré une étude dans le

numéro de février 1937. L'auteur s'est documenté avec soin — les nombreuses citations et notes en sont la preuve — et expose avec une compréhension sympathique les excellents côtés du mouvement, tout en signalant les lacunes provenant du défaut de dogmatisme, et du naturalisme que ne parviennent pas à éliminer l'élévation de l'idéal et le christianisme foncier des formules. Après une esquisse de l'histoire et de la diffusion du mouvement, il en expose le but, les principes et les méthodes, l'idéal des quatre exigences absolues, l'apostolat par les témoignages, « House-party » et « team », les résultats. Il mêle à chacune des parties de l'exposé ses observations d'une critique qui n'est pas seulement négative et formule un jugement d'ensemble au point de vue catholique. Du point de vue pratique, à la double question : est-il permis à un catholique de s'associer à une « house-party » et de lire sans autorisation ecclésiastique la littérature du groupe, l'auteur croit devoir répondre par la négative à cause du caractère protestant du mouvement, malgré ses bons résultats et les profits incontestables qu'en peuvent retirer le paganisme moderne ou un christianisme assoupi. On trouve à la fin de l'opuscule une excellente bibliographie des études catholiques du mouvement.

A. De Bil, S. I.

J. ROSEROT DE MELIN. — *La Cité du Vatican.* Paris, Leroux, 1937, 20 × 13 cm., XVI-124 p., plusieurs planches. Prix : 16 frs.

Dans cette brochure due à la plume autorisée de Mgr Roserot de Melin, ancien chartiste et ancien membre de l'école française de Rome, on trouvera un excellent historique de la question romaine, un lumineux exposé de l'accord du Latran qui la solutionna et une description émue et vivante de la Cité du Vatican. En quelques pages sobres mais significatives, l'historique relate les faits les plus marquants de la naissance et du développement de l'État pontifical. On lira avec grand intérêt l'exposé de la question romaine, dans l'évolution de laquelle éclatent l'injuste parti-pris des gouvernements européens et les sourdes menées révolutionnaires qui aboutissent à la spoliation violente terminée en 1870; le malaise qui en résulte, les tentatives de solutions insuffisantes, dans les tractations desquelles se révèle sans cesse la générosité et l'élévation d'esprit des pontifes, jusqu'à la solution définitive par le Pape Pie XI, qui trouva dans le Duce un partenaire à la politique réaliste, et assez puissant pour parler au nom de la nation italienne et pour écarter les intrigues et les obstacles. L'accord du Latran est exposé dans son organisation temporelle : la souveraineté pontificale reconnue et réalisée dans l'épanouissement de son pouvoir et ses garanties de liberté d'action. Son organisation spirituelle est décrite dans l'exposé du Concordat qui est indissolublement lié à la solution politique. Une éloquente préface de Son Éminence le Cardinal Tisserant introduit l'opuscule agrémenté de nombreuses photos.

A. De Bil, S. I.

PHILOSOPHIE.

A. SILVA TAROUCA. — *Totale Philosophie und Wirklichkeit.* Fribourg e. Br., Herder, 1937, 20 × 13 cm., X-208 p. Prix : 3,80 Mk.

Les pages généreuses et compréhensives, que vient de publier le comte

Amédée de Silva Tarouca, le rangent dans cette élite de jeunes intellectuels qui s'adonnent à la philosophie comme à une tâche sacrée. Parce qu'ils voient en elle autre chose qu'un jeu divertissant de concepts, parce qu'ils la veulent bienfaisante et salvatrice — non seulement « science » mais « sagesse » —, ils l'exigent « intégrale » (*totale Philosophie*), c'est-à-dire : humaine dans la plénitude du terme, sans mutilation d'aucune sorte (*ganz-menschliche Kenntnisnahme*), et en même temps réaliste, loyalement soumise au réel, à tout le réel, jusqu'au bout (à la « *gesammte Wirklichkeit, in ihrem letzten Sinn* », p. VI).

Mais « à quoi sert de philosopher ? » (p. V). La boutade de jadis : « A rien, et c'est d'autant plus beau » paraît décidément hors de saison après les sévères leçons de choses des 25 dernières années ; félicitons l'auteur de ne l'avoir pas même honorée d'un sourire, et d'oser écrire d'emblée, tout simplement, en tête de son livre, cette banalité chargée de sens : « L'homme fait de la philosophie parce qu'il est anxieux de sa destinée » (*Ibid.*).

Une philosophie « totale » doit déchiffrer à nos yeux le « sens de la vie » (*Ibid.*): à notre impatience de savoir (*Wissensdurst*), elle doit offrir une méthode ; à notre exigence formelle d'unité (*Einheitstrieb*), un système ; à notre besoin de salut (*Erlösungsbedürfnis*), un climat moral. Dans la réalité vivante, le plan spéculatif et le plan moral se rejoignent : telle attitude d'âme (*Geisteshaltung*), telle doctrine. Il est évident, par exemple, que l'insincérité ou la pusillanimité devant les problèmes empêchent d'atteindre à la « philosophie intégrale » postulée par la vie. Dans le cadre même d'une « philosophie totalitaire », n'esquivant la solution d'aucun problème essentiel, plusieurs formes d'équilibre restent possibles, selon que le « totalitarisme » est commandé par une suffisance orgueilleuse (*Hochmut*) qui méconnaît les limitations de l'esprit créé, ou par une robuste espérance (*Hoffnung*) qui les surmonte en les avouant.

Le raisonnement, et l'histoire (qui est une manière de dialectique), montrent quatre types de « philosophies totalisantes », ou se prétendant telles. Trois d'entre elles s'emprisonnent dans les illusions de la *Hochmut* ; seule la quatrième sait unir la conscience des limites naturelles de notre esprit avec l'optimisme fondé d'une *Hoffnung* sans bornes. Ce sont : 1. La solution dualiste kantienne. (En ramenant toutes les apories philosophiques à une « opposition » radicale de « statique » et de « dynamique », on appellerait — un peu schématiquement — le kantisme une *Dialektik relativer und absoluter Trennung.*) ; 2. La solution moniste hégélienne (*Dialektik relativer und absoluter Einheit*) ; 3. La solution phénoménologique, telle que l'a développée M. Nikolaï Hartmann (*Dialektik relativer Einheit und absoluter Trennung*) ; 4. Enfin, la solution thomiste (*Dialektik der relativen Trennung und absoluten Einheit*) : mieux que les précédentes, elle mérite la qualification de « totalitaire », car elle seule concilie réellement, avec l'affirmation absolue de l'unité, la part de vérité latente sous l'opposition dialectique. La clef de cette conciliation gît dans la reconnaissance d'un « ordre théocentrique universel » (*theozentrische Ordnungseinheit*), fondé sur la transcendance absolue du Créateur et sur la « contingence ontologique du créé » (*Kreatürlichkeit*).

L'auteur indique ensuite en quel sens — nullement étroit — le thomisme peut offrir « une base historique pour le renouveau de la philosophie » (p. 31); en quel sens aussi, et pour quelle raison profonde, une philosophie théocentrique, respectueuse de la transcendance divine, est, de fait sinon de droit, une « philosophie chrétienne » (p. 169 sqq.).

La valeur intrinsèque de ce petit livre, brillant et persuasif, ferait souhaiter de voir les points principaux d'une aussi vaste enquête repris en

détail dans des travaux ultérieurs ; tel quel, en effet, par sa brièveté relative et par son inégale densité, il tient encore un peu d'un « programme » raisonné ou d'une esquisse très poussée sur quelques points : c'est assez, sans doute, pour la solidité des lignes d'ensemble ; point assez, peut-être, pour la justification critique de quelques affirmations particulières, dont le lecteur voudrait mieux apercevoir la raison et la portée.

En terminant ce compte rendu, nous prenons connaissance d'un article récent de M. de Silva Tarouca sur « L'idée d'ordre dans la philosophie de saint Thomas » (*Revue néo-scolastique*, 1937, p. 341-384) : cette intéressante étude donne un commencement de satisfaction au vœu sympathique dont nous nous sommes fait ci-dessus l'écho.

J. Maréchal, S. I.

D. FEULING, O. S. B. — *Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben.* Salzbourg, Pustet, 1936, 19 × 12 cm., XX-574 p.

Un philosophe qui pendant des années a tâché de vivre sa philosophie nous initie à la vie philosophique. Il s'agit d'une vie : le Père Feuling n'a donc pas seulement roulé des abstractions dans son esprit ; sa philosophie s'engage dans le concret des problèmes de l'existence et de notre « conscience » avec l'univers ; c'est une philosophie existentielle. Ce n'en est pas moins une philosophie dûment thomiste — et c'est dire tout l'intérêt, l'originalité, la valeur des pages que nous présentons au lecteur.

Le Père F. avait été frappé de l'arbitraire et de la stérilité de toute philosophie qui ne serait qu'un réseau de concepts. Cherchant, à la manière nouvelle, à saisir, dans l'expérience du moi connaissant, le tout réel où plonge ce moi, il s'est aperçu que la pensée de St Thomas pouvait et devait s'entendre d'une expérience ontique toute concrète, celle du connaître, dont l'ontologie traditionnelle n'est que la légitime et nécessaire traduction en concepts. Au fil de cette expérience, saisie réflexivement, une critique sévère se laisse conduire, qui surmonte l'agnosticisme kantien, et démontre la réalité d'une ontologie qu'une remarquable analyse phénoménologique avait préalablement établie à titre hypothétique.

Une tentative, on le voit, de rajeunissement du thomisme, un assouplissement de la *philosophia perennis* à la mentalité d'aujourd'hui. Tentative qui est une réussite, car la doctrine qu'elle a engendrée est riche, universelle à la fois et précise, puissante et fine ; il n'est rien dans la vie de l'homme qu'elle néglige, rien qu'elle ne pénètre jusque dans ses nuances, tout en lui assignant sa place exacte dans l'ensemble.

Certaines parties de l'ouvrage sont spécialement suggestives. Nommons avant tout l'esquisse préalable de l'ontologie, et, en elle, la doctrine des transcendantaux ; puis la doctrine de l'abstraction, qui, loin d'isoler, totalise ; et encore les chapitres sur la connaissance, sur la vérité, sur les différentes attitudes possibles en critique. Nous devrions épingler des réflexions comme celles-ci : que l'existence, au fond, c'est de l'agir ; signaler des pages que peut-être tout le monde n'admettra pas, mais qui feront réfléchir tout le monde, celles par exemple sur l'unité existentielle de la substance avec ses accidents.

Faut-il conclure que voici enfin le dernier mot sur tous les problèmes de la philosophie ? L'auteur serait le premier à protester au nom même de la philosophie qu'il préconise ; il acceptera donc volontiers quelques suggestions, que voici. Il nous semble que la réalité de l'ontologie préalablement établie avec une rare finesse, mais à titre hypothétique, n'est pas vraiment

démontrée par la suite, non pas même la réalité ontologique du moi connaissant. En montrant la réalité d'existence d'un moi comme s'identifiant avec la détermination réelle du savoir actif, on n'a pas encore prouvé ce moi comme être contingent, existant pour soi, distinct du tout et de l'objet de la connaissance : et c'est pourtant ce que tacitement l'on suppose dans tout le reste de la déduction ; rigoureusement parlant, l'idéalisme et le panthéisme ne seraient pas vaincus. Ni la réalité du monde extérieur, ni le principe de causalité, ni l'existence d'un Dieu transcendant ne paraissent établis avec certitude métaphysique. La faute, croyons-nous, est que le Père F. n'a pas dégagé dans toute sa pureté, pour s'y appuyer comme sur la seule base absolument sûre, l'activité, intelligible comme telle, de la pensée affirmatrice. Celle-ci, parce qu'à la fois : devenir, réel, et intelligible, constitue un fait nécessaire, à la fois ontique et ontologique, nous livre donc l'expérience inéluctable de l'identité de l'existentiel avec ses délimitations et ses relations exprimables en concepts : ce qui est requis pour déduire une métaphysique vraie. A partir de là, par exemple, l'on prouverait strictement l'unité existentielle du composé humain (l'intuition à laquelle on en appelle ne nous convainc pas), et l'hylémorphisme (car c'est de la composition réelle matière-forme, croyons-nous, que l'on peut conclure aux mutations, et non inversément). Parfois l'auteur semble recourir à l'activité intellectuelle dont nous parlons ; mais plus souvent, et plus nettement, il recourt à la conscience d'une activité encore trop grevée de matérialité, celle par exemple de l'homme qui écrit. Entre pareille activité et la métaphysique, Kant a eu raison de le dire, il y a toujours quelque part une pétition de principe ; à moins de demander à l'expérience de la grâce le complément nécessaire à l'expérience de l'effort, comme le faisait le très perspicace Maine de Biran. Nous insinuerons la même chose en disant que les principes d'identité et de contradiction, que cependant l'on présente avec insistance comme principes du réel, comme étant la chose même, sont conçus trop statiquement, donc comme confinés dans un conceptualisme, dont on les charge pourtant de libérer la philosophie toute entière.

Nous pensons donc qu'il y aurait à poursuivre encore la méditation déjà si féconde dont cet ouvrage est le fruit ; qu'il faudrait viser à réduire à une pureté plus parfaite encore l'expérience métaphysique, toute concrète, où la réflexion philosophique prend sa source, et à analyser avec plus de précision encore les relations nécessaires que soutient cette expérience avec le tout de l'univers. Mais la méthode restera bien celle inaugurée par notre auteur, et dont les résultats, malgré nos critiques, sont déjà remarquables.

Nous souhaitons au livre du Père Feuling la diffusion la plus large possible. C'est un livre à méditer longuement.

J. Defever, S. I.

* G. KRAENZLIN. — *Die Philosophie vom Unendlichen Menschen.* Leipzig, Hirzel, 1936, 25 × 18 cm., VIII-664 p. Prix : 18 Mk.

Ce qu'on nous propose sous le nom de « philosophie de l'homme infini », c'est une philosophie idéaliste du type hégélien, avec en moins la structure dialectique, et en plus une mise en relief des richesses inépuisables qui sont le propre non seulement de la vie intellectuelle (ceci Hegel l'a suffisamment souligné), mais aussi de la vie affective. « Nous nous sommes assigné comme tâche — déclare l'auteur avec assurance — d'unir l'infinité objective de l'homme infini telle que l'enseigne Hegel à la profondeur personnelle de l'infinie intériorité telle que Jésus la prêcha. Ce sera-là notre système du

pur idéalisme » (p. 4). Quand on vise si haut, on peut s'exalter jusqu'à dire : « Notre idéalisme est le jugement dernier, le jugement du monde » (p. 21. Vraiment, rien que cela ?

Le livre comprend une partie historique et une partie systématique. La première montre, d'abord dans la philosophie grecque, ensuite dans ce que l'auteur appelle la philosophie de l'Ancien et du Nouveau Testament, la préparation de l'idéalisme. Parmi les philosophes de l'Ancien et du Nouveau Testament, on range Moïse, David, Salomon, les Prophètes, Jésus, s. Jean, s. Paul, s. Augustin, s. Thomas d'Aquin, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel. Nous croyons qu'il y a ici une grave confusion. L'auteur ne reconnaît pas de révélation proprement dite, c'est entendu ; et comme philosophe il ne doit pas se prononcer sur l'existence de celle-ci. Mais du simple point de vue phénoménologique, il faut distinguer le type de l'« *homo religiosus* » et le type du philosophe, la prédication et l'enseignement scientifique, le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », et le « Dieu des philosophes et des savants ». Car il peut importer beaucoup à un idéaliste de voir dans la religion une sorte de philosophie populaire. Mais si l'on veut accepter les faits tels qu'ils sont, la religion est autrement mystérieuse. Il faut bien dire aussi que les exposés de l'auteur ne répondent pas toujours aux *desiderata* d'une critique exigeante. Cela est vrai surtout de ceux qui rapportent les doctrines scripturaires. Ceux qui concernent la philosophie moderne sont souvent fort bons. Le thomisme est notablement déformé.

La seconde partie du livre veut fournir la preuve de la vérité de l' « idéalisme pur ». M. Kraenzlin est hostile en principe aux déductions dont se sont servis les grands idéalistes allemands. Rejetant toute méthode déductive, il préfère considérer les doctrines du présent et du passé et montrer qu'elles se laissent toutes comprendre comme des expressions fragmentaires ou imparfaites de la vérité du pur idéalisme. Accordons que si une philosophie est vraie elle doit pouvoir interpréter les autres systèmes comme des degrés d'approximation de la vérité qu'elle exprime adéquatement. Mais de ce qu'un système réussit à interpréter de la sorte les autres systèmes, suit-il déjà qu'il soit vrai ? Il me semble que beaucoup de grandes métaphysiques pourraient proposer des interprétations de ce genre. Telle que je la comprends, la preuve tentée par l'auteur ne me paraît pas pouvoir être efficace.

M. Kraenzlin estime que sa « philosophie de l'homme infini » ne doit pas être appelée un panthéisme, car elle reconnaît l'existence d'une illimitation virtuelle de l'esprit humain, et par conséquent d'un au delà illimité de l'ensemble des réalités actuelles. Mais si l'on s'en tient au sens assez traditionnel du mot, un système que ne connaît d'autre absolu qu'une unité du réel virtuellement illimitée et se réalisant en toutes choses, est bien un panthéisme. Dans le système de M. Kraenzlin, l'esprit qui s'exprime dans les consciences individuelles apparaît comme une unité de cette sorte. Il est bien vrai toutefois que certaines formes de panthéisme laissent moins de place que la « philosophie de l'homme infini » à une transcendance quelle qu'elle soit.

Ed. Dhanis, S. I.

J. M. BOCHENSKY, O. P. — *De Cognitione Existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam.* Coll. Studia Gnesnensia XIV. Poznan, 1936, 24 × 16 cm., XVI-244 p.

La causalité efficiente offre-t-elle une voie par laquelle la raison humaine, laissée à ses ressources naturelles, puisse démontrer l'existence de Dieu ?

D'aucuns le nient. Le R. P. Bochensky, après bien d'autres qu'il cite d'ailleurs, entreprend de nous dire quel est l'enseignement de l'Eglise à ce sujet. L'étude est ordonnée, sérieuse. La partie la plus neuve en est le relevé des textes scripturaires et patristiques, et leur exégèse, rapide, mais ferme et exacte. Nous pensons que l'auteur (p. 5) donne une interprétation trop étroite du serment antimoderniste. « Per visibilia creationis opera » doit-il nécessairement se comprendre « per sensibilia creationis opera »? Nous lisons dans le *de Malo* de St Thomas (q. VI[a], a. 1, in c.) : « *Relinquitur... ut id quod primo movet voluntatem et intellectum sit aliquid supra voluntatem et intellectum scilicet Deus* ». Une analyse qui considérerait la pensée comme un fait, et en chercherait la cause efficiente dernière, ne correspondrait-elle pas suffisamment à la formule du serment ? Cette remarque faite, nous nous rangeons aux conclusions de l'auteur. La possibilité susdite est une vérité révélée, enseignée communément par le magistère infaillible, et proche d'être définie. Il est regrettable que d'innombrables coquilles déparent cet excellent travail. Page 195, spécialement, au beau milieu des « *momentosa verba* » de Grasser, « *quae in extenso repetere oportet* », une demi-ligne a sauté : « *non solum edicit Deum naturali lumine certo cognosci posse, sed etiam...* ».

J. Javaux, S. I.

J. HEILER. — *Gottgeheimnis im Sein und Werden.* Munich, Kösel und Pustet, 1936, 19 × 13 cm., 44 p. Prix : 1,40 Mk.

Le titre un peu mystérieux de cette brochure n'en indique guère le contenu. Il s'agit d'une critique du panthéisme. Les difficultés habituellement opposées à cette doctrine sont bien mises en valeur. La thèse théiste est bien exposée. Mais nous croyons que l'auteur se fait illusion sur l'évidence et l'efficacité des principes qu'il invoque.

A. Grégoire, S. I.

J. STUFLER, S. I. — *Why God created the World.* Traduit de l'allemand par E. F. Sutcliffe, S. I. Worcester, Stanbrook Abbey, 1937, 19 × 12 cm., 74 p. Prix : 2,6 sh.

Dans cette plaquette nous est présentée la traduction anglaise d'un article du Père Stufler, édité en 1917 dans la « Zeitschrift für katholische Theologie ». Le traducteur voit un double avantage à publier cet article : d'abord, la question du pourquoi de la création du monde, traitée suivant la doctrine de Saint Thomas, intéressera les théologiens — surtout ceux qui adoptent la conception opposée de Lessius (1642), tels que F. Stentrup, Wilmers, Hontheim, D. Palmieri, C. Mazzella, G. Lahousse, J. Kleutgen; ensuite, le sujet étant étroitement lié à la vie spirituelle, au fondement des Exercices de Saint Ignace, la piété trouvera là une source de lumière.

H. Bruders, S. I.

W. RIVIER. — *Le problème de la vie.* Paris, Vrin, 1937, 19 × 12 cm., 116 p. Prix : 12 frs.

Après une introduction, où sont opposées la manière de penser du philosophe et celle du savant, deux personnages entrent en scène, dont l'un (Philonoûs) exposera les idées de l'auteur et les défendra contre les objections du second (Hylas).

Le premier dialogue est somme toute étranger au sujet du livre : on y

discute certains points de la théorie de la relativité. On doit savoir gré à l'auteur d'indiquer lui-même le motif pour lequel il a abordé cette question : c'est, dit-il, « parce que je désirais, dans ce premier dialogue, traiter avec rigueur un sujet précis, de manière à obtenir un effet de contraste entre cette partie de mon ouvrage et les suivantes. Car le vague dont s'entourent les propos échangés dans ces dernières a besoin d'être souligné pour être toléré ».

Ce n'est pas sans raison que les personnages qui discutent, fort civilement d'ailleurs, au cours de ces trois dialogues sont empruntés à Berkeley. La doctrine proposée est l'idéalisme le plus authentique. Certains faits, comme la suggestion, la lecture de pensée, tous les phénomènes dits de télépathie, témoignent de l'unité réelle et profonde de la conscience.

L'auteur a le mérite de ne pas atténuer la difficulté à laquelle se heurte tout idéalisme moniste : le fait de la distinction et de l'opposition des consciences individuelles.

A. Grégoire, S. I.

K. STEUR. — *De menschelijke ziel.* Coll. Waarheid en leven. Hilversum, Brand, 1937, 18 × 16 cm., 56 p. Prix : 0,55 flor.

Exposé succinct de la doctrine catholique de l'âme humaine. La première partie considère l'âme du point de vue philosophique. L'auteur y expose clairement les notions traditionnelles sur l'intelligence et la volonté, l'existence de l'âme humaine, la distinction entre homme et animal, l'unicité de l'âme humaine et sa relation au corps. Dans une seconde partie sont rassemblés les documents ecclésiastiques concernant ces matières, tandis qu'une troisième partie expose ce que l'Écriture Sainte nous enseigne au sujet de l'âme humaine.

J. Donceel, S. I.

C. CARBONE. — *Circulus philosophicus seu objectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticam.* Vol. III. Cosmologia. Turin, Marietti, 1937, 20 × 13 cm., 624 p. Prix : 20 lires.

Nous avons rendu compte ici même des riches collections d'objections et réponses, que M. Carbone a réunies sur la logique et l'ontologie ; pour la dispute scolastique elles sont très précieuses. Voici maintenant le tour de la cosmologie. La cosmologie se trouve traitée au grand complet, puisque des questions telles que celles du panthéisme et de la création, souvent laissées à la théodicée, y occupent une place considérable.

Nous avouons préférer de loin ce volume aux deux précédents. D'abord parce que M. Cardone s'y est plus largement inspiré ; il ne reproduit pas seulement les objections que Saint Thomas aligne dans ses *videtur quod non*,ou celles empruntées à l'arsenal de Suarez ou de quelques autres scolastiques déjà anciens ; il y ajoute ses objections à lui, celles que sa longue expérience et sa réflexion personnelle ont trouvées ; ce sont souvent les plus pratiques, et l'ensemble s'en trouve beaucoup plus varié. De plus M. C. a davantage tenu compte des modernes, de ceux du moins des périodes prékantienne et kantienne. De notre point de vue scolastique les réponses aux objections sont bonnes. Toutefois l'on peut se demander s'il est tout-à-fait équitable de condamner une thèse d'un moderne, de Malebranche par exemple, lorsqu'on l'a isolée de sa contexture, de ses prémisses : peut-on vraiment réfuter pareille thèse, sinon en connexion avec le système entier,

dont elle n'est qu'une articulation, en dehors duquel, bien souvent, elle n'a même plus de sens suffisamment intelligible ?

Un petit point particulier : nous ne croyons pas que la réalité des corps soit prouvée par la seule « évidence » de la connaissance sensible.

J. Defever, S. I.

A. JANSSEN. — *Leergang van bijzondere Moraalphilosophie.* Louvain, « Universitas », 1937, 23 × 15 cm., 316 p. Prix : 40 frs.

Dans l'introduction, l'auteur nous dit que son intention n'a pas été d'exposer en détail toutes les questions dont s'occupe la Morale spéciale ou le Droit naturel, mais d'offrir à ceux que ces sujets intéressent, notamment à ses étudiants, un guide et un sommaire que l'enseignement oral complétera. Certains points sont brièvement indiqués, d'autres plus largement traités ; mieux vaut en effet examiner attentivement quelques problèmes que de parcourir superficiellement tout le programme.

Le choix des questions étudiées a d'ailleurs été très judicieusement établi, en tenant compte soit de leur importance intrinsèque soit des préoccupations actuelles des esprits. Signalons parmi les principales : la chasteté, le suicide, l'euthanasie, la suppression des dégénérés, l'avortement, la légitime défense, la peine de mort, la guerre, la stérilisation, l'eugénétique, le droit de propriété, le mariage, l'origine et la mission de l'Etat.

Le cours de M. le Chanoine Janssen se distingue par la clarté, la sobriété et aussi par la solidité de l'argumentation. Pas de vain étalage d'érudition, mais du discernement et une grande justesse dans la pensée et dans l'expression, fruit d'une étude consciencieuse et d'une longue pratique de l'enseignement. Nous l'en félicitons cordialement et nous souhaitons à son ouvrage le large succès qu'il mérite.

Val. Fallon, S. I.

Acta secundi congressus thomistici internationalis... Romae a die 23 ad 28 novembris 1936 celebrati. Coll. Acta Pont. Academiae R. S. Thomae Aq. et religionis catholicae, vol. III. Turin, Marietti, 1937, 24 × 17 cm., 582 p. Prix : 25 lires.

Le second Congrès thomiste international tenu à Rome du 23 au 28 novembre 1936 a été un succès ; ce qui ne l'est pas moins, c'est, dans les six mois qui suivent ses sessions, l'apparition du volume de ses comptes rendus. Il faut en féliciter ses vaillants secrétaire et sous-secrétaire, les PP. Boyer, S.I. et Xiberta, O. Carm. Le volume est imposant par son contenu, plus que par sa présentation extérieure ; celle-ci est un peu trop modeste et inférieure aux richesses doctrinales qu'elle recouvre et qui montrent combien les congressistes avaient le souci des grands problèmes actuels. Une bonne cinquantaine de rapports et de communications, parmi celles-ci quelques-unes de haute valeur, comme le discours-programme du secrétaire à la séance d'inauguration (p. 19-25) et celui du P. Cordovani à celle de clôture (p. 560-566), remplissent les six cents pages, d'une impression serrée, qui forment le volume. Au lieu d'une simple énumération, qui ne serait qu'une table des matières, il vaudra mieux faire remarquer l'apport de quelques pays ; à côté des grands centres de Rome et de l'Italie, l'Europe centrale, avec la Tchéco-Slovaquie, l'Autriche et la Yougoslavie étaient particulièrement bien représentées ; l'Amérique, Canada et États-Unis, y avait quelques-uns de ses professeurs ; de Belgique, nommons Mgr Noël et le P. Dhanis ;

de France, MM. Maritain et Jolivet. Dans les rapports, communications et discussions, le problème de la connaissance eut une part importante (p. 31-167), presque égale en étendue à celle de la section de « philosophie et sciences » (p. 173-374) ; on y vit briller entre autres M. Maritain, dom Beda Thum et le P. Hoenen. En « philosophie et religion » (p. 379-493), il y eut aussi un certain nombre de rapports et communications originales, comme celles des PP. Garrigou-Lagrange et Dhanis. Une dizaine de communications avaient pour objet le cartésianisme (p. 497-544).

J. de Ghellinck, S. I.

ASCÉTISME.

Doctrine et méditation.

M. LEGAUT. — *La condition chrétienne.* Coll. La vie chrétienne, 3e série, 9. Paris, Grasset, 1937, 10 × 12 cm., 256 p. Prix : 16,50 frs.

L'ouvrage précédent du même auteur, *Prières d'un croyant*, a été fort remarqué, et, surtout, a fait du bien. Celui-ci n'a pas moindre valeur et n'aura pas moins d'action.

Longue conversation intérieure où l'âme se raconte à elle-même et à Dieu, longue leçon aussi que murmure, dans les cœurs chrétiens, la grâce du baptême. Invitation au recueillement, au détachement, à l'effort pour élargir ses pensées à la mesure de l'œuvre de Dieu ; réflexions sur les enseignements que Dieu nous donne par les événements mêmes que nos lâchetés ont laissés arriver. « Il faut des révolutionnaires qui haïssent dans les ténèbres puisque les chrétiens ne savent pas faire en plein jour des révolutions par amour. Il faut que vos disciples soient forcés d'être pauvres par la spoliation et justes par l'injustice, puisqu'ils ne savent pas être pauvres dans la prospérité et justes dans la puissance » (p. 170).

Le livre est plus une exhortation à vivre sincèrement avec Dieu et sa grâce au fond de l'âme et à se tenir en garde contre les étroitesses qui viennent du pauvre esprit humain, qu'un appel à la joie dans la confiance et la ferveur. On ne donne pas toutes les notes à la fois ; et celle qui est ici donnée est extrêmement nécessaire et est rendue de façon très juste. Aussi le livre parle-t-il d'apostolat, d'ardeur à se dépasser pour faire l'œuvre de Dieu, même quand il paraît ne traiter que de silence, parce qu'il parle de la vraie union à Dieu dans le détachement de soi, qui comprend tout.

De tout cela, il parle de la manière qui convient aux intellectuels d'aujourd'hui. Ce professeur de l'Université de Rennes, professeur de mathématiques, a la pensée ferme et personnelle. Des chiffres, la rigueur ; non pas la sécheresse, ah non ! Beaucoup d'images, des phrases chargées de sens, mystérieuses parfois, jusqu'à ce qu'elles se résolvent en clarté.

Oeuvre d'un laïc, le livre convient tout à fait aux laïcs, même non catholiques, qui réfléchissent aux choses religieuses. On ne peut assez le leur conseiller. Pour le clergé, il n'est pas seulement un excellent auxiliaire dans l'apostolat des intellectuels, il est aussi un excellent livre de lecture spirituelle et de méditations. On ne le parcourra pas tout d'une traite ; mais on s'en nourrira longtemps, et plus d'une fois.

E. Mersch, S. I.

L. CHARDON, O. P. — *La Croix de Jésus*, Nouv. édit. par le R. P. E. Florand, O. P. Paris, Editions du Cerf, 1937, 25 × 19 cm., CLXII-590 p. Prix : 60 frs.

Pour la *Croix de Jésus* (1647) du P. Louis Chardon (1595-1651), chez H. Bremond, c'est l'enthousiasme : « Vous pouvez l'ouvrir au hasard des pages, s'il ne vous fascine pas du coup, c'est que vous êtes brouillé de naissance avec les deux augustes jumelles, la Métaphysique et la Poésie. » (Hist. litt. du Sent. relig., T. VIII, 1928, p. 6).

Brouillé, je le suis donc hélas. Mais un peu seulement, car l'œuvre est assurément magnifique. Des phrases sonores, de belle structure, merveilleuses parfois, comme le montre si bien Bremond. Mais surtout des lumières de doctrine. Chardon est théologien, thomiste, mais thomiste accueillant et qui vise plus à penser toute la vérité qu'il pressent dans la vie chrétienne, en s'aidant de saint Thomas, qu'à tout déduire des maximes de la Somme. Il a beaucoup lu, beaucoup assimilé, et souvent de longues réminiscences se devinent sous son texte ; il est tel endroit où, en deux pages, j'en ai relevé trois, et sans chercher. Penseur personnel, il pousse sa pointe, sans remarquer toujours qu'il sollicite textes et raisonnements dans le sens de ses idées : ainsi quand il veut montrer que Jésus, en toute sa vie, est exclusivement celui qui va vers la croix.

On dirait que, splendidement intelligent, il n'a pas eu toujours en perfection le don de discrétion, qui permet d'apprécier et de juger en toute sérénité les idées, les personnes et les œuvres, et l'excellente introduction qu'a mise en préface le P. Florand confirme ce sentiment.

Cette introduction, de 160 pages, bien étudiée, et dont on peut dire qu'elle supporte le voisinage du chef-d'œuvre qu'est la *Croix*, donne aussi de fort bonnes indications sur les influences subies par Chardon : Nacchiante, Nazari, et, par delà, Cajétan. Il est intéressant de voir ainsi l'influence de la théologie sur la spiritualité et, à ce point de vue, même après Bremond, les grands thomistes du XVI^e^ siècle mériteraient une étude.

C'est d'eux, de Nazari surtout, que Chardon a tiré, mais pour le repenser et le développer, ce qu'il dit sur la subsistance de tout le Corps mystique dans la personne du Verbe (4 chapitres très suggestifs) et, par là, ce qu'il dit sur les rapports entre la vie chrétienne et les missions trinitaires (chapitres aussi à souligner fortement dans le 3^e^ livre).

Sa thèse, c'est que, l'ordre actuel étant tout entier un ordre de rédemption et de croix, la grâce du Christ, la grâce des chrétiens, la grâce de la maternité divine, les grâces d'oraison, tout enfin, y est dirigé vers la croix, la croix de Jésus.

E. Mersch, S. I.

F. HERMANS. — *Mystique*. Bruxelles, Edit. de la Cité Chrétienne, 1936, 20 × 14 cm., 434 p.

H. Bremond aura été le pionnier d'un renouveau d'intérêt pour tout ce qui regarde la vie d'oraison. Et récemment, chez nous, M. l'abbé J. Leclercq, dans ses pénétrants « Essais de morale catholique », se faisait l'apôtre de la vie intérieure, sans craindre d'indiquer aux âmes chrétiennes les horizons mystiques. M. Hermans vient se ranger aux côtés de l'un et de l'autre. Lui non plus ne croit pas que ce qu'on appelle communément « la mystique » avec une pointe de dédain sceptique soit l'apanage rarissime de quelques privilégiés. Il rejoint la vie mystique dans sa source, le dogme de la grâce sanctifiante commune à tous les fidèles et montre que les

grâces d'oraison extraordinaire, bien que toujours gratuites, sont dans le prolongement d'une vie qui prend activement conscience de cette richesse initiale. Point de cloisons étanches entre l'oraison ordinaire, contemplation acquise et infuse, mais un même dynamisme surnaturel qui se déploie sous le souffle de l'Esprit, au prix d'une collaboration toujours plus généreuse dans le renoncement à soi. Ces fines analyses théologiques sont suivies de « portraits spirituels » où revivent, dans leur originalité, les grandes âmes de prière qui ont nom Bernard, Thérèse, Jean de la Croix, Pascal, Newman et d'autres. Souhaitons grand succès à ce beau livre fervent écrit d'une plume que l'on qualifierait presque de bremondienne.

A. Delépierre, S. I.

N. FAIVRE. — *Jésus, Lumière, Amour. II. Ministère public. Les préludes.* Paris, Lethielleux, 1936, 19 × 12 cm., 280 p. Prix : 12 frs.

Voici le second volume qui poursuit l'étude si brillamment amorcée dans le premier ouvrage. L'auteur nous fait revivre, grâce à son style clair, nuancé, mais si fidèle pourtant, ces premières scènes de la vie publique de Jésus. L'épisode des Noces de Cana donnera une idée de la manière suggestive dont M. Faivre fait usage pour frapper tout ensemble l'imagination, l'esprit et le cœur. On admirera une fois de plus la parfaite connaissance du milieu juif, où se meut Jésus accompagné de ses disciples.

P. Bribosia, S. I.

E. CHAPTAL. — *Méditations dans le cadre liturgique.* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., 290 p. Prix : 15 frs.

Ces méditations très simples sont conçues sous formes d'examens de conscience. L'autorité et l'expérience de l'auteur sont bien connues. Aussi sujet et présentation sont-ils remarquables d'esprit pratique et portent-ils à coup sûr dans la vie des prêtres. D'ailleurs les applications ne sont pas d'hier, mais d'aujourd'hui. Et les dangers comme les nécessités du ministère sont bien ceux au milieu desquels se débattent nos prêtres de paroisse. Ils puiseront là de quoi se prémunir ou se guérir.

C. Sevrain, S. I.

M. A. VAN DER HEYDEN. — *Charité en tout. Cent méditations concises.* Traduit du hollandais. Bruxelles, Edit. Universelle, 1937, 21 × 14 cm., 328 p.

Un danger des livres de méditations est d'accaparer à ce point l'âme que le travail personnel perd et de son intérêt et de son intensité. Ce n'est pas ce reproche qu'on pourra faire au prieur de Saint-Remy. Aucun développement, mais des considérations brèves et souvent sous forme de sentences : à l'âme priante de percevoir la « résonance » que l'aide de la grâce créera après la lecture. Écrit surtout pour des religieux et des religieuses, ce livre a le grand mérite de mettre en évidence moins le côté ascétique, moral, que le côté surnaturel et divin de la perfection.

L. Tromont, S. I.

L. LAJOIE. — *Au seuil de la vie.* Coll. A l'école de St Jean Eudes. II. Paris, Téqui, 1937, 19 × 12 cm., 108 p. Prix : 6 frs.

Deuxième série de méditations selon l'esprit de St Jean Eudes ; elles sont consacrées à la naissance et au baptême de Jésus. (cfr. *N. R. Th.*, 1937, p. 222).

D. F. SANTAMARIA PENA. — *Overwegingen over het H. Hart van Jezus, voor Priesters.* Trad. par J. H. Pr. Ruremonde-Maaseik, J. Romen & Zonen, 1936, 18 × 12 cm., 182 p. Prix : 20 frs.

L'auteur, théologien et canoniste bien connu en Espagne, a plus d'une fois insisté sur cette vérité, que c'est par la dévotion parfaite à l'Homme-Dieu que le peuple chrétien peut se restaurer spirituellement ; les prêtres, pour être les instruments de cette rénovation, doivent plus encore que les fidèles être tout dévoués au Sacré-Cœur. Voilà le but de ces 43 méditations très variées, et l'archevêque de Grenade témoigne qu'elles y sont bien appropriées. Il est impressionnant d'entendre des voix sacerdotales parlant ainsi en Espagne avant la tourmente déchaînée en 1936 !

J. Salsmans, S. I.

J. KEULERS. — *Kruimels van 's Meesters disch.* 2 vols. Ruremonde-Maaseik, J. Romen & Zonen, 1931 & 1934, 15 × 11 cm., 192 p. Prix : 12 frs. le vol.

Le savant professeur d'exégèse du Séminaire de Ruremonde, favorablement connu par bien d'autres travaux, a publié des considérations solides et originales sur des scènes de l'Evangile. Elles ont atteint une 3e édition et le 9e mille. Puis il a fait paraître une nouvelle série de « Miettes du festin du Maître », non moins exquise. La présentation très vivante, sans surcharge scientifique, en fait pour les intellectuels non moins que pour les autres fidèles une lecture spirituelle attachante et instructive, voire même un texte approprié à la méditation. Tous les chapitres se terminent par une prière pleine d'onction.

J. Salsmans, S. I.

Dévotion à Marie.

C. FRIETHOFF, O. P. — *De Alma Socia Christi Mediatoris.* Rome, « Angelicum », 1936, 22 × 16 cm., VIII-232 p. Prix : 15 lires.

Si la brochure de vulgarisation publiée par le P. Friethoff en 1934 dans la collection « Waarheid en leven » a été le point de départ de la publication plus technique actuelle, elle n'est pourtant pas l'origine de l'ouvrage latin, qui existait comme cours et dont la brochure n'était qu'un résumé adapté à un public plus large. Le plan du cours mis à jour est le même que celui de la brochure. Toutefois les différentes questions y sont traitées plus techniquement et plus longuement ; quelques points à peine effleurés dans la brochure sont développés dans le traité latin, qui se recommande des mêmes qualités d'ordre et de clarté dans l'exposition. La notion de médiation nettement analysée, l'auteur, dans la première section « De causa universali nostrae salutis » étudie le rôle de la Sainte Vierge comme associée au Christ médiateur, dans la satisfaction, le mérite, le rachat,

le sacrifice et le triomphe. Dans les chapitres 2 et 3 il caractérise la satisfaction de Marie par rapport à la satisfaction du Christ, et par rapport à la nôtre ; il fait de même pour le mérite. La seconde partie « De applicatione causae universalis » précise l'association de Marie au règne et et à la prière du Christ. Malgré l'excellence de ce traité, nous ne pouvons nous empêcher de signaler qu'une réponse complète n'est pas donnée aux observations formulées sous forme de questions à propos de l'opuscule par le P. Kreling, O. P. dans les « Studia Catholica » Nov. 1935, p. 480. En particulier pour ce qui regarde les témoignages des anciens écrivains ecclésiastiques, il aurait fallu une discussion plus serrée des textes qui diffèrent de signification. Cette enquête plus approfondie et un effort vers la solution plus adéquate des difficultés marqueront un progrès de la question.

A. De Bil, S. I.

E. NEUBERT. — *Mon idéal, Jésus Fils de Marie. D'après l'esprit du P. Chaminade.* 3e édit., Mulhouse, Edit. Salvator, Paris, Casterman, 1935, 15 × 10 cm., 160 p. Prix : 6 frs. belges.

Lectures destinées aux jeunes gens, les préparant à la méditation, les formant à l'apostolat. Deux éditions (12.000 exemplaires) ont été rapidement épuisées.

A. GARNIER. — *La Vierge Marie et les Saints.* Avignon, Aubanel Ainé, 1937, 19 × 12 cm., 230 p. Prix : 15 frs.

Les mois de Marie se multiplient inlassablement. Après son très beau volume « Notre-Dame de mai », M. le chanoine Garnier en présente un qui est certainement original. De très courtes vies de saints en fonction de leur dévotion à la T. Ste Vierge. Idée tout à fait heureuse et féconde, et qui en outre fera naître le désir de connaître mieux les saints par la lecture de biographies plus développées. Ce volume, nécessairement fort incomplet, sera suivi de plusieurs autres. Puissent les fidèles faire à ce premier l'accueil enthousiaste qu'il mérite, afin que très prochainement nous ayons la joie de lire les suivants.

C. Sevrain, S. I.

L. DE GONZAGUE, O. M. C. — *Lectures sur la Sainte Vierge pour le mois de Marie.* Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 19 × 12 cm., 348 p. Prix : 18 frs.

L'auteur peut se féliciter d'avoir réalisé le souhait qu'il exprime dans son ouvrage : « Puisse ce peu qui en est écrit contribuer à l'Épiphanie de la Vierge dans les âmes ! ». Cette série de 31 lectures aidera bien des âmes à mieux connaître et aimer la Mère du Sauveur Jésus. Mieux que des « Lectures », ce sont des méditations d'une grande profondeur de sentiments, sur les gestes de Marie et son rôle dans l'Église, avec, chaque fois, quelques réflexions bien pratiques pour la vie quotidienne. Écrites avec sobriété et simplicité, empreintes d'un accent de grande sincérité, ces « Lectures » fourniront un excellent objet pour les méditations mariales, et rendront de grands services à MM. les Curés pour la préparation de leurs causeries du « mois de Marie ».

M. Robinet, S. I.

A. MABILLE DE PONCHEVILLE. — *Notre-Dame de Boulogne.* Coll. « Les Pèlerinages ». Paris, Flammarion, 1937, 19 × 12 cm., XII-166 p. Prix : 13 frs.

L'auteur, on le sait, possède le secret d'évoquer ce que Louis Veuillot eût appelé « le parfum » des grands pèlerinages catholiques. L'histoire de « la cathédrale de la mer » est un de ces « retours en chrétienté » qui font mieux aimer la tradition chrétienne. Le style, faut-il le dire, est à la hauteur de l'expérience religieuse qu'il exprime, car, l'auteur n'a pas pu le dissimuler, ces pages d'un pèlerin de N. D. rapportent une expérience, et c'est peut-être leur plus belle qualité : elles vivent !

A. Sonet, S. I.

H. SARRETTE. — *Une suite de méditations mariales. La Mère admirable.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 70 p. Prix : 3,50 frs.

Série de neuf méditations sur la vie de Marie, pendant l'apostolat de Jésus et durant sa Passion.

Considérations sur les mystères du Rosaire par S. G. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 15 × 10 cm., 196 p.

Dix brèves considérations sur chacun des mystères du saint Rosaire.

Prédication.

Mgr. GRENTE. — *Ecrits et paroles.* Paris, Beauchesne, 1937, 19 × 12 cm., 226 p. Prix : 12 frs.

Après la publication des six tomes de ses « Oeuvres oratoires et pastorales », Mgr. Grente « enchaîne » et inaugure une nouvelle série. Souhaitons-la « captivante » ! Ce premier volume nous présente les panégyriques de Bernadette, Jeanne d'Arc, Louise de Marillac, St J.-B. de la Salle et Ste Cécile. L'auteur y joint deux pastorales, sur l'observation du dimanche et la fierté catholique, et deux discours de circonstance, au Puy et au Mont-Saint-Michel.

J. Sonet, S. I.

R. P. COULET. — *Le catholicisme dans le monde en proie aux faux dieux. II.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 230 p. Prix : 10 frs.

Avec sa clarté et sa sureté doctrinale coutumière, le R. P. aborde un ensemble de sujets tout à fait actuels et sur quoi il est urgent d'attirer l'attention. Tous ces faux dieux sont le produit du matérialisme contemporain et nous ramènent à vingt siècles en arrière, en plein paganisme, et certaines apparences, plus de raffinement, si elles rendent l'ennemi moins loyal, ne le font que plus dangereux. En particulier, nous sommes reconnaissant au R. P. d'avoir vigoureusement démasqué l'ennemi sous les deux aspects qui ont entamé les chrétiens à un point qui déconcerte : nationalisme et racisme.

C. Sevrain, S. I.

J. LAHITTON. — *Le « Pater » de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 244 p. Prix : 10 frs.

Dans ces neuf instructions prêchées à Lisieux, l'auteur étudie le sens

de chacune des demandes du Pater et de l'amen final. Il montre ensuite comment les vécut sainte Thérèse ; il l'expose à la fois par les enseignements et par la pratique de la sainte. L'*Histoire d'une âme* est abondamment et très heureusement citée. Bref, une aubaine pour les dévôts de l'héroïque et aimable carmélite, qui trouvent peut-être ces pages un peu trop touffues. L'auteur termine par la traduction d'un court commentaire du Pater par saint Augustin et saint Thomas, d'où ressort l'identité foncière de leur pensée et de celle de Thérèse.

C. Sevrain, S. I.

C. et S. MALARD. — *Le Dieu vivant, radio-reportage de la Passion, en quatre journées.* Paris, Spes, 1937, 19 × 12 cm., 220 p. Prix : 10 frs.

Un radio-reportage qui commence dans le Paris du XX^e^ siècle, pour se continuer à Jérusalem en l'an 33 de notre ère, et se conclure de nouveau à Paris. Tout le drame du calvaire rendu actuel à des modernes, avec une sûreté d'expression, une profondeur d'émotion, et une intensité de réalisme bien peu communes. Le salut du monde rejoué pour nous. Pour retrouver pareil ébranlement des âmes, dit le P. Lhande en sa préface, il faudrait remonter aux mystères du moyen âge. La remarque n'est point exagérée. Souhaitons que ce radio-reportage devienne classique aux émissions religieuses de la Semaine Sainte. Il le mérite certes bien...

J. Masson, S. I.

M. HOCK. — *Denn Dein ist das Reich. Sieben Rufe in die Zeit.* Munich, Kösel und Pustet, 1937, 20 × 13 cm., 188 p. Prix : 3,80 Mk.

Voici une belle et originale initiative : sept laïcs allemands réunissent, en un volume, sept discours traitant de sujets religieux : la hiérarchie dans l'Église et l'exercice bienfaisant de son pouvoir (p. 37-69) ; les Ordres religieux (p. 91-121) ; la Cité de Dieu et les devoirs de ceux qui en font partie (p. 121-159) ; le péché originel (p. 9 à 19). On trouve aussi, dans ce livre bien présenté, des vues sur le caractère créateur de l'intuition propre au génie (p. 159-181). Ces discours ont été écrits pour le peuple allemand. Si, de ci, de là, le théologien érudit peut trouver à critiquer quelque image ou quelque expression moins heureuse, concernant par exemple le péché originel, il devra bien reconnaître aussi et surtout qu'il trouve dans cet ouvrage un grand sens de l'adaptation aux mentalités modernes des vérités fondamentales et éternelles de la religion ; cette qualité, qu'on ne rencontre pas toujours dans les ouvrages des théologiens, mérite d'être signalée. Nul doute que ce livre n'atteigne les masses, et grâce à sa présentation et à son contenu : il apportera à tous la lumière et à ceux qui la possèdent déjà, nous en sommes persuadés, un regain de force et de courage pour le service du seul Maître : Dieu.

H. Bruders, S. I.

Biographies.

R. ZELLER. — *Le feu sur la montagne, ou l'Evangile d'Assise.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 12 frs.

Rien d'inédit dans cette biographie, pas de chasse au document, mais

une large fresque, brossée de main de maître, éblouissante de fraîcheur et de coloris, qui « voudrait attirer les regards inquiets vers la lumière d'Assise... L'Évangile du petit Pauvre, qui sauva le moyen âge du matérialisme amené par l'afflux des richesses, au moment d'un effondrement de de la structure sociale, peut encore sauver la vieillesse du monde, parce que c'est l'Évangile de Jésus ». Splendide évocation, qui mérite d'être largement répandue.

J. Sonet, S. I.

J. GUICHARD. — *Saint Vincent de Paul, esclave à Tunis*. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 23 × 14 cm., 332 p., 25 illustrations, plusieurs planches. Prix : 37,50 frs.

La réalité de l'esclavage de saint Vincent à Tunis fut mise en doute ces dernières années. Dans « La vraie vie de Saint Vincent de Paul », A. Rédier sans s'attarder à la discussion laisse planer un doute. M. Grandchamp tranche le problème dans le sens négatif en deux notes de la préface des t. VI et VII de « La France en Tunisie au XVII^e^ siècle », publiées aussi en brochure. Le P. De Bongnie a repris l'examen et la conclusion de M. Grandchamp dans un article de la R. H. E. de 1936 (p. 313-339). C'est contre ces deux derniers écrits que M. Guichard entreprend de prouver l'historicité de la captivité. Seules deux lettres à M. de Comet, datées du 24 juillet 1607 et du 24 février 1608, attestent le fait auquel le saint ne fit jamais la moindre allusion. L'annonce de la découverte de ces lettres de jeunesse, en 1658, causa semble-t-il une grosse émotion au saint qui chercha à en obtenir les originaux afin de les détruire. Ce n'est donc pas l'authenticité des lettres qu'on attaque, mais leur véracité. Le silence presqu'inexplicable du saint sur cet épisode finit par impressionner M. Coste, le savant historien de « Monsieur Vincent », au point que, dans une note manuscrite, il le déclara un argument positif contre la réalité de l'épisode. C'est ce silence qui détermina M. Grandchamp à un examen critique détaillé des deux lettres, où il a cru devoir signaler plusieurs étrangetés qui l'ont amené à mettre en doute la réalité de la captivité. M. Guichard, qui fait preuve d'une grande érudition, divise son argumentation en trois sections. La première tend à établir la valeur du témoignage de Vincent par une analyse détaillée des deux lettres et une reconstruction de la vie du saint à cette époque. L'auteur a tort de prétendre qu'il faut s'appuyer sur neuf lettres. Six d'entre elles sont perdues et nous ne savons rien de leur contenu et la lettre de 1610 adressée à la mère de Vincent ne fournit aucun indice sérieux. Le commentaire des lettres nous semble un peu tendancieux et contient trop d'éléments conjecturaux. La seconde section, où l'auteur recherche des témoignages indirects dans la vie du saint, n'est guère probante. On n'y trouve aucun indice ou aucun fait dont l'explication postule ce séjour à Tunis. Au contraire on est étonné, si le séjour a été réel, que le saint en ces occasions n'y ait fait aucune allusion. La troisième section : la critique des arguments adverses, n'est pas péremptoire. L'auteur reproche bien légèrement une pétition de principe aux adversaires ; j'admettrais volontiers que tous les indices contre l'historicité de l'aventure n'ont pas une égale valeur ; il en est pourtant qui font réfléchir et qui n'ont pas été réfutés. La preuve que certains détails ne sont pas invraisemblables ne prouve pas encore leur vérité. Ces observations ne prétendent pas contester l'intérêt du livre de M. Guichard. Il a répondu à certaines difficultés et élucidé certains points du problème s'il n'en a pas apporté de solution péremptoire.

A. De Bil, S. I.

G. GUITTON, S. I. — *Saint Jean François Régis.* Paris, Edit Spes, 1937, 23 × 14 cm., 630 p., 8 gravures, 10 cartes ou plans. Prix : 40 frs.

Le biographe du P. Lenoir, de Léon Harmel et du bienheureux Pierre Favre, nous donne à l'occasion du deuxième centenaire de la canonisation et aux approches du troisième depuis la mort du saint, la vie de saint Régis qu'on pourra considérer comme définitive. Malgré les qualités de la vie du saint par Marguerite Perroy, qu'il faudra continuer à lire pour sa vivacité entraînante et son charme, de celle de Joseph Vianey, le besoin se faisait sentir de retoucher l'histoire du saint à la lumière des documents que la réorganisation des archives de la Compagnie de Jésus rendait plus accessibles. L'auteur en a fait une œuvre scientifique, par son étude critique des sources manuscrites qu'il a exhumées des archives, et des anciennes vies qui, par la situation des auteurs, revêtent elles aussi une valeur documentaire, quoique à contrôler ; par son souci de l'exactitude historique jusque dans les plus petits détails et enfin par le soin qu'il a eu de bien situer son héros dans son milieu historique et géographique. Dans cette biographie d'une entière franchise, qui ne dissimule aucune des difficultés que le saint rencontre, ni n'atténue aucune ombre au tableau de cette époque troublée, l'auteur a l'occasion de réfuter une fois de plus mais avec plus de détails (il nous en promet même une étude plus fouillée encore) l'inepte légende, lancée soixante-dix ans après la mort du saint, par la haine janséniste, pour ravir la gloire de cette sainteté à la Compagnie abhorrée. Cet exposé, outre la réfutation péremptoire basée sur les documents les plus authentiques, nous donne la genèse de la machination. Un tableau chronologique permet de situer chacune des missions du saint ; plusieurs appendices précisent tel ou tel point de détail, ou font la critique de l'ouvrage de Daubenton. P. 428 et 432, il faut évidemment lire Paul V au lieu de Pie V.

A. De Bil, S. I.

VARIA.

A. VALET. — *Mes conférences sur les guérisons miraculeuses de Lourdes.* Paris, Téqui, 1937, 20 × 13 cm., XIV-268 p., nombreuses photos. Prix : 15 frs.

Le Docteur A. Vallet, depuis dix ans Président du Bureau des Constatations médicales de Lourdes, a donné à sa mission un triple but : diriger l'étude scientifique des guérisons de Lourdes au Bureau des Constatations où tout médecin est admis ; défendre les mêmes guérisons contre leurs détracteurs éventuels ; propager la connaissance et la juste appréciation du fait de Lourdes...

Pour réaliser le dernier point de son programme, M. Vallet a écrit déjà plusieurs apologies remarquées : bien plus il se met chaque année, pendant l'hiver, en tournée de conférences et vient parler à des auditoires mêlés des dernières attentions de la Vierge pour quelques-uns de ses enfants.

Ce sont ces conférences très variées, où l'auteur touche l'une après l'autre les principales objections faites contre Lourdes, relate un grand nombre de guérisons nouvelles avec tous les détails cliniques désirables,

et enfin expose avec les mêmes détails une « guérison » intéressante *non* reconnue par le Bureau des Constatations, que ce petit volume fera connaître à des cercles bien plus larges que celui des auditeurs occasionnels du conférencier.

P. Henrard, S. I.

Università Cattolica del Sacro Cuore. Annuario per l'anno accademico XIV-XV. 1935/36-1936/37. Milan, « Vita e Pensiero », 1937, 26 × 17 cm., 706 p. Prix : 35 lires.

L'*Annuario* est cette fois-ci un volume de plus de 700 pages ; mais il comprend les deux années académiques 1935-36 et 1936-37. La première partie contient, avec les deux discours liminaires du Recteur Magnifique, une dizaine de conférences ou de cours académiques, qui intéresseront spécialement le lecteur qui pense ; on y remarquera celle sur certaines conséquences économiques de la découverte de l'Amérique, notamment en Toscane et en Italie, par Am. Fanfani, celle sur l'économie politique et l'éthique, par Fr. Vito, et celle sur la philologie et la poésie, par J.-B. Pighi. Le reste du volume (p. 219 et suiv.) est principalement occupé par des renseignements divers, statistiques et chroniques académiques, programmes des cours, listes des publications, règlements et statuts multiples, etc. Dans la nécrologie, nos compatriotes liront avec un intérêt ému l'hommage rendu au R. P. Vermeersch (p. 586). L'ensemble témoigne une fois de plus de la prospérité grandissante de l'institution et de sa fécondité durable.

J. de Ghellinck, S. I.

L'Union Apostolique. Revue mensuelle d'entr'aide sacerdotale. Juillet-Octobre 1937. Le chapitre général de 1937 (19-20-21 juillet). Paris, Union apostolique, 1937, 21 × 13 cm., 80 p.

A l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de sa fondation l'Union Apostolique édite un numéro spécial. Il est consacré aux travaux du Chapitre général des 19-20-21 juillet 1937, mais il est conçu de façon à donner en même temps une physionomie d'ensemble de l'Union Apostolique. La tableau ainsi présenté est vivant et attachant.

E. DENISSOFF. — *L'église russe devant le thomisme.* Paris, Vrin, Bruxelles, chez l'auteur, 1937, 20 × 18 cm., 72 p., plusieurs gravures. Prix : 15 frs.

L'auteur a voulu brièvement nous communiquer les réflexions et les espoirs que lui donne la situation intellectuelle de son Église. Cette situation n'est pas brillante : le césaropapisme lui a causé bien du tort et le moindre n'est pas le défaut d'une forte culture intellectuelle dans le clergé. Cependant l'Église russe a besoin d'une doctrine philosophique comparable au thomisme. La première partie est consacrée à la crise de la foi chez les plus illustres membres de l'*Intelligenzia* : seule une forte discipline peut y porter remède. Mais où la trouver ? La seconde partie examine la position des Russes devant le thomisme. Celui-ci ne peut leur convenir entièrement ; l'âme occidentale s'y reflète trop pour ne pas provoquer une certaine répulsion. Cependant saint Jean Damascène pourrait devenir la source de sagesse et offrir les éléments d'une doctrine remarquable. Cette étude concise de M. Denissoff suggèrera aux lecteurs intéressés à l'Église orientale plus d'une féconde réflexion.

L. Tromont, S. I.

F. MOSER. — *Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen.* 2 volumes. Munich, Reinhardt, 1935, 26 × 18 cm., VIII-996 p., 63 planches., 37 fig. Prix : 24 Mk.

Le Dr. Fanny Moser, qui à plusieurs reprises eut un contact personnel avec les phénomènes de l'occultisme, veut, dans cette œuvre massive, fournir un guide scientifique et impartial pour orienter l'opinion des chercheurs indécis entre les négateurs et les tenants de l'occultisme. Par une progression méthodique, en définissant et décrivant chacune des notions, en essayant de dégager les faits de la masse des erreurs et illusions, en s'efforçant de les comprendre et de les expliquer pour autant que possible, elle veut fournir au lecteur les moyens d'arriver à une conclusion personnelle. La matière traitée se réduit aux quatre grands problèmes qui ont le plus de portée pratique : la télépathie ; la télesthésie ; les phénomènes physiques ou téléphysique ; le magnétisme animal en fonction d'un médium humain vivant. Après une bibliographie générale du sujet, elle examine le pour et le contre : les verdicts de la science, les fraudes et illusions d'une part, de l'autre l'histoire de tous les temps et de tous les peuples. Suit un exposé des enquêtes célèbres. La deuxième partie : Täuschungen und Tatsachen étudie successivement : les illusions mi-scientifiques et les faits : le subconscient et l'âme ; le sommeil et le rêve ; le somnambulisme naturel ; l'hypnotisme ; l'hystérie et phénomènes apparentés ; les illusions extrascientifiques et les faits : la télépathie, l'alesthérie ou transmission expérimentale de perceptions et de sensations par rapport magnétique ; rêves télépathiques etc. la télesthésie, précognitions ; phénomènes mixtes de télépathie et de télesthésie ; la téléphysique avec l'étude des médiums les plus fameux. La grande utilité de l'ouvrage nous paraît résider dans l'exposé méthodique et l'assemblage d'une masse énorme d'expériences et de faits. On y trouve la documentation la plus complète exposée objectivement et critiquement.

A. De Bil, S. I.

C. ANTONIADE. — *Trois figures de la Renaissance. Pierre Arétin, Guichardin, Benvenuto Cellini.* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 21 × 13 cm., 336 p., 3 portraits. Prix : 20 frs.

Nous sommes loin des hâtives et grossières systématisations qui ont fait, de la Renaissance italienne, une « ère nouvelle », diamétralement opposée aux siècles d'obscurantisme et de dépersonalisation du sombre moyen âge. Si, avec une incompréhensible indulgence, nos manuels leur donnent encore trop fréquemment asile, elles n'ont pas trouvé grâce devant les historiens contemporains. Haskins et Nordströmm, pour ne citer que deux exemples, ont fait impitoyablement justice de ces thèses enfantines, fausses, et, le plus souvent, perfidement tendancieuses. Pour étudier la véritable Renaissance du Cinquecento, M. Antoniade ne se contente pas de brosser de larges synthèses et sa démonstration, par monographies, s'avère plus précise et plus fructueuse. S'il reconnaît l'individualisme comme caractéristique essentielle du Cinquecento, s'il admire les puissantes individualités de l'époque, Vinci, Machiavel, Michel-Ange, qui ont tenté de s'intégrer dans une hiérarchie spirituelle, il s'attache à relever les déviations de cet individualisme exagéré, anarchique, destructif, auquel devait aboutir fatalement la Renaissance italienne. Ces trois monographies, abondamment documentées, vivantes, tumultueuses et présentées avec un relief saisissant, font honneur à la science du Ministre de Roumanie à Berne. Pouvons-nous exprimer le vœu de voir traduire, sans tarder, le *Machiavel* du même auteur ?

J. Sonet, S. I.

M. CITOLEUX. — *Le vrai Montaigne, théologien et soldat.* Paris, Lethielleux, 1937, 19 × 12 cm., 316 p. Prix : 20 frs.

Nous assistons à une solennelle réhabilitation de Montaigne. Aucun auteur n'a été aussi malmené par l'histoire que celui des *Essays*. Lu fragmentairement, confiné dans sa « Librairie », on a pris pour argent comptant ses gasconnades, ses sophismes, ses ironies et ses citations d'auteurs anciens. Se basant sur deux citations qu'il omet de replacer dans leur contexte, Pascal en fait un pyrrhonien et un épicurien. Les libertins l'utilisent sans scrupule et, aux siècles suivants, on y voit tour à tour un incrédule (Bayle), un encyclopédiste sceptique (J.-J. Rousseau) et même « le génie du paganisme » (Guizot). Puis, quand la critique a dû reconnaître son catholicisme, elle s'est plue à redire qu'il était séparé de son humanisme par une cloison étanche.

M. Citoleux fait, avec brio, l'histoire de cette déformation littéraire sans exemple et manifestement tendancieuse. Il s'attache à prouver que Montaigne fut surtout un homme d'action, un anti-protestant par la plume et par les armes ; son rationalisme et son naturalisme n'ont rien que de chrétien ; sa théologie morale, toute rationnelle et expérimentale qu'elle soit, est exempte de paganisme, car les citations classiques ne sont qu'un vêtement et les faiblesses trop nombreuses que l'auteur avoue ne sont nullement érigées en principe. Toute cette démonstration est du plus grand intérêt.

J. Sonet, S. I.

M. DREANO. — *La pensée religieuse de Montaigne.* Coll. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1936, 23 × 14 cm., 502 p. Prix : 55 frs.

Analysant ci-dessus la thèse de M. Citoleux sur Montaigne, nous venons de signaler le curieux phénomène de déformation littéraire que posent les *Essays*. M. Dréano fait, avec plus de précision et de nuance, l'histoire du Montaigne libertin et du Montaigne chrétien (p. 419-470) et s'attache à définir, avec beaucoup de compétence, le christianisme de son héros. Ce n'est, pour lui, ni un paien, ni un hypocrite, mais un catholique de cœur et de conscience, dont la sincérité est au-dessus de tout soupçon, même s'il n'a pas toujours conformé sa vie à sa foi. Le Saint Office n'ayant pas fourni les considérants de la mise à l'*Index* des *Essays*, on peut croire que c'est l'utilisation libertine de cette œuvre qu'il a stigmatisée. D'ailleurs, en acceptant le pyrrhonisme mitigé et la méthode d'introspection de Montaigne, les apologistes et moralistes chrétiens ont assimilé les tendances qui résument sa pensée et son caractère. Les démonstrations de M. Citoleux et de M. Dréano se complètent mutuellement et aboutissent à des conclusions similaires qui nous paraissent fort acceptables.

J. Sonet, S. I.

V. LEBBE. — *Histoires chinoises.* 2e édit., Louvain, Edit Sam., 1937, 17 × 12 cm., 96 p.

Le Père Lebbe, c'est le dévouement total et enthousiaste à la Chine et aux Chinois ! Ceux qui l'ont entendu, il y a plus de dix ans, gardent de lui un souvenir vivace. C'est pour eux, et à leur demande, que ces « histoires chinoises » furent éditées et reparaissent aujourd'hui. Elles continueront à gagner de nouvelles sympathies au P. Lebbe et au peuple chinois auquel il s'est donné pour le gagner au Christ.

L. Goux, S. I.

Missionnaires de Saint Paul. Harissa, Imprimerie de Saint Paul, 1936, 25 × 17 cm., 80 p.

Fondée en 1903 par Mgr Germanos Mouaccad, la Société des Missionnaires de Saint Paul (Syrie, Liban et Palestine) ne comptait encore que quatre membres, aux côtés du fondateur, lorsque celui-ci fut enlevé par la mort en 1912. Ceux-ci, cette même année 1912, se lièrent définitivement par les vœux de religion. Décrire les progrès et les œuvres de la Société au cours de ces 25 années, dire aussi ses projets et ses espérances d'avenir, tel est le but de cette brochure. L'Orient chrétien est, on le sait, riche de promesses ; les beaux développements de la jeune congrégation et le rayonnement de ses travaux apostoliques en sont un signe manifeste.

J. L.

J. HESSEN. — *Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott.* Munich, Reinhardt, 1937, 20 × 13 cm., 109 p. Prix : 2,20 Mk.

Ayant suscité durant l'hiver 1935 l'enthousiasme des étudiants de l'Université de Cologne dans ses cours sur Dieu et la foi chrétienne, l'auteur a voulu répandre son enseignement bienfaisant.

Ce n'est pas seulement l'athéisme soviétique qui soit capable de miner les peuples qui l'accueillent (p. 11), mais des doctrines comme celles de Rosenberg (p. 13), de Hauer et de Bergmann (p. 14 ss.) sont aussi causes de danger. Les bases solides de la morale : la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, ne peuvent être sapées sans grand préjudice pour la société (p. 55), et la lutte contre le christianisme arrache au peuple allemand une mentalité que, pendant des siècles, il s'assimila et qui est devenue au cours des temps le fond de son âme.

L'auteur connaît certainement l'art de parler à des étudiants et de les enthousiasmer : l'impression qu'ils gardent de ces cours soit être profonde. Et si, en comparant cet ouvrage avec celui de Zöckler (protestant) : « Gottes Zeugen im Reich der Natur, 1906 » et avec celui de Kneller (catholique) : « Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft, 1912 », on doit reconnaître chez ces derniers plus de maîtrise dans le domaine théologique, on ne peut cependant que louer l'effort simple et foncièrement chrétien du professeur de philosophie, qui, avec une conviction sincère, prend part à la lutte actuellement si grave, pour la défense, non d'une position purement spéculative, mais d'une doctrine vitale et d'une culture.

H. Bruders, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Théologie et philosophie (ouvrages, brochures, articles).

A. Iscak. *Theologia dogmatica Orientis separati. Pars generalis*, t. I. Coll. : Opera Gr. Cath. Academiae theologicae Leopoli, vol. XV-XVI. Léopol, 1936, 25×18 cm., 286 p. (en langue ruthène).

F. La Cava. *Nequando convertantur. Lettera al M. R. P. Lagrange sullo scopo delle parabole.* Turin, Marietti; Rome, chez l'auteur, 1935, 19×14 cm., 40 p. Prix : 2 lires.

F. La Cava. *Una lettera di Sant' Isidoro Pelusiota. Nuove considerazioni sullo scopo delle parabole.* Florence, Ariani, Rome, chez l'auteur, 1937, 23×16 cm., 12 p.

G. M. Perrella. *Il decreto di Eugenio IV pro Armenis relativo al Sacramento dell' Ordine.* Extrait de « Divus Thomas Plac. », XXXIX (1936), nº 5-6, 23×15 cm., 40 p.

Marchand. *Une troublante figure. Calvin.* Paris, Téqui, 1936, 19×11 cm., 62 p. Prix : 3,50 fr.

F. Sanc, s. i. *Utrum admittenda sit distinctio inter physicam et metaphysicam materiam et formam ?* (Excerptum ex : Acta Pont. Acad. Romanae S. Th. Aq. et Religionis Catholicae. Nova series, vol. III, a 1936). Turin, Marietti, 1937, 24×17 cm., 18 p.

P. Siwek. *De instinctus natura.* (Extrait de « Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aquin. et Religionis Catholicae » Nova Series, vol. III, 1936), 24×17 cm., 12 p.

Liturgie et Art chrétien.

B. Capelle, o. s. b. *Le Saint-Siège et le mouvement liturgique.* Louvain, Abbaye du Mont-César, 1937, 17×14 cm., 42 p. Prix : 2 frs.

A. François, o. s. b. *Pour faire revivre la paroisse. Missions liturgiques.* Ibid 28 p. Prix : 1 fr.

P. Bayart. *La pratique de la messe.* Tournai, Casterman, 1937, 17×11 cm., 84 p. Prix : 4 frs.

P. Parsch. *La messe des enfants.* Traduit de l'allemand par Jos. Doyen. 2e édit., Mulhouse, Ed. Salvator ; Tournai, Casterman, 1937, 15×10 cm., 16 p. Prix : 2 frs.

Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae juxta kalendarium ecclesiae universalis. Naples, « d'Auria », 1938, 16×10 cm., 134 p. Prix : 2,25 lires.

A. Bernier, s. i. *Le zèle du Cardinal Bellarmin pour la beauté du culte.* Extr. : « Gregorianum » vol. XVIII, 1937. Rome, Pont. Univ. Gregoriana, 1937, 23×16 cm., pp. 261-290.

W. J. A. Visser. *Over de beteekenis der architectuur op den achtergrond van het mozaiek met de voorstelling van Keizerin Theodora in de kerk van S. Vitale te Ravenna.* Eindhoven, chez l'Auteur, 1936, 30×20 cm., 6 p. 3 gravures.

Ascétisme et piété.

M. de Bazelaire, s. i. *Aux militantes de l'action catholique. Douze méditations sur l'Apostolat.* Bruxelles, Edit. Universelle; Toulouse, Apostolat de la prière, 1937, 15×10 cm., 96 p. Prix : 4,50 frs.

C. Lhotte. *Le Chemin de Croix du grand malade.* Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1936, 20×15 cm., 60 p. Prix : 8 frs.

Fl. Degrave, c. ss. r. *Le laïcisme démasqué. Tract d'action catholique.* Tournai, Bureau des Tracts, 1936, 17×11 cm., 40 p.

Fl. Degrave, c. ss. r. *Aux parents le choix de l'école.* Ibid., même collection, 40 p.

Fl. Degrave, c. ss. r. *Aimons-nous, ou l'influence sociale de la charité évangélique.* Ibid., même collection, 40 p.

Fl. Degrave, c. ss. r. *Christianisme et communisme.* Ibid., même collection, 40 p.

F. Peeters, s. i. *La reine d'Anvers.* Anvers, Edit. du Marianum, 1937, 25×17 cm., 28 p. plusieurs illustrations.

D. Restrepo, s. i. *Mémoires d'une lépreuse.* Traduction du R. P. Gaumaise, s. i. Toulouse, Apostolat de la prière, 1937, 19×12 cm., 32 p. Prix : 1,25 fr.

M. Lekeux, o. f. m. *Le B^x Luchesio, commerçant et infirmier.* Coll. : « Les saints laïques ». Bruxelles, Editions du chant d'oiseau, 1937, 19×12 cm., 48 p. Prix : 2 frs.

M. Lekeux, o. f. m. *Sainte Françoise Romaine, maîtresse de maison.* Ibid., 64 p.

Sa Messe : Mère Marie de St Paul (M. Bouvard). Bruxelles, Edit. Universelle ; Toulouse, Apostolat de la prière, 1937, 19×12 cm., 56 p. Prix : 3 frs.

R. Dorange. *Martika. Une amie de la Croix.* Coll. « Parvuli ». Paris, Lethielleux, 1936, 19×12 cm., 68 p. plusieurs illustrations, Prix : 4 frs.

J. Couvreur, s. i. *Le Père Pro Juarez.* Coll. A. M. D. G. n° 6. Bruxelles, Edit. Universelle; Toulouse, Apostolat de la prière, 1936, 19×12 cm. 78 p. Prix : 3,75 frs.

J. Drougard. *Un « chic » croisé de Marseille. Roger Pallier,* 1922-1935. 78 p. Prix : 5,25 frs.

P. Maiale. *Paquerette la petite fleur d'avril. Paulette B***, 118 p. Prix : 6 frs.

J. M. Derély, s. i. *Croisillons. Tout petits croisés.* Bruxelles, Edit. Univ., 1937, 13×9 cm. 16 p.

J. M. Derély, s. i. *A l'école de Nazareth. Le croisé reproduit la vie du Christ-Enfant.* 18×11 cm. 16 p.

« Pain du Ciel. » Trois jours près de Jésus-Hostie. 21×13 cm., 32 p.

Le Patron des Croisés. St Stanislas Kostka. 22×14 14 cm. 24 p. dessins en couleur. Prix : 3,75 frs.

Almanach du propagateur des Trois Ave Maria, 1938. Blois, Prop. des Trois Ave Maria, 1937, 18×14 cm., 64 p.

Almanach du petit propagateur des Trois Ave Maria, 1938. Ibid. 17×11 cm., 64 p.

Ehrhard. *Le diable ou la grande force occulte.* Nouv. édit., Avignon, Aubanel; Bruges, Beyaert, 1936, 15×9 cm., 164 p. Prix : 9 frs.

Actualité et Varia.

J. Dal. *De Marx à Staline... Les conceptions philosophiques des Soviets.* Coll. « Réaliser », n° 2. Bruxelles, Edit. Jicistes, 1937, 18×12 cm., 64 p. Prix : 3 frs.

J. Delille. *U. R. S. S. terre d'oppression ? En lisant André Gide.* Paris, Edit. Spes, 1937, 18×11 cm. 32 p. Prix : 1,25 fr.

É. Dembour. *Suffrage familial et électoral féminin.* Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Louvain, Edit. de la Soc. d'ét. mor., soc. et jurid., 1937, 22×15 cm., 30 p.

A. Gemelli, o. f. m. *Il compito di una Università cattolica ed italiana nella lotta del comunismo contro cattolicismo e fascismo.* Milan, « Vita e Pensiero », 1936, 24×16 cm., 28 p.

J. Hébert. *L'Université d'Ottawa, ses réalisations et ses espérances.* (Extrait de la « Revue de l'Université d'Ottawa », Juill.-Sept. 1937), 25×17 cm., 30 p. Prix : 0,75 fr.

Πατριαρχεῖον Ἀλεξανδρείας. Ἐγκόλπιον ἡμερολόγιον «Ἐκκλησιαστίκου Φάρου» 1937, Ἔτος ΚΖ΄. Alexandrie, typographie patriarchale, 1937, 15×10 cm., 86 p. Prix : 2 dr.

G. Hansoul. *A l'ombre des cocardes.* Courtrai, Edit. J. Vermaut, 1937, 22×16 cm., 134 p.

Ouvrages littéraires [bons romans, etc.]

U. Milly. *Avec le sourire.* Paris, Casterman, 1937, 25×18 cm., 112 p., beaucoup d'illustrations. Prix : 8 frs.

L. LEMONNIER. *La jeunesse aventureuse de Mark Twain.* Coll. « Intermède ». Bruges, Desclée De Brouwer, 1936, 19×11 cm., 250 p. Prix : 15 frs.
J. K. JÉROME. *Mes enfants et moi.* Ibid., même collection, 310 p. Prix : 9 frs.
J.-L. CHASTANET. *Le Montagnard aveugle.* Paris, Edit. Spes, 1936, 19×12 cm., 256 p. Prix : 7,50 frs.
F. DELVAUX. *La mine a tué.* Paris, Edit. Spes, 1936, 19×12 cm., 248 p. Prix : 7, 50 frs.
J. DES TOURELLES. *L'enjôleuse.* Coll. « Romans à Lire ». Paris, Editions Éducation Intégrale, 1936, 19×12 cm., 170 p. Prix : 12 frs.

Collections.

Collection « *Durendal* », Bruxelles, Editions Durendal, 1937, 19×12 cm. Prix : 5 volumes pour 20 frs.
L. LEFEBVRE. *La maison des simples.* 208 p.
A. HUBLET. *La flamme qui dévore.* 218 p.
N. BELINA-PODGAETSKY. *L'ouragan rouge.* 222 p.
L. SENDEN. *Drames et idylles de l'étang.* Trad. du flamand par L. Breckx. 190 p.
P. RENAULT. *L'enfant à la tête folle.* 220 p.
Collection « *Roitelet* ». Bruxelles, Editions Durendal, 1937, 19×12 cm. Prix : 5 volumes pour 10 frs. (Collection pour enfants).
C. MELLOY. *Blacky Chien.* 110 p. Illustrations.
E. POE. *Le scarabée d'or,* 86 p. Illustrations.
H. DAVIGNON. *Cinq petits mystères,* 88 p. Illustrations.
A. HUBLET. *Les belles aventures d'Ulysse.* 110 p. Illustrations.
A. THIBAUT. *Le Grand Poucet.* 106 p. Illustrations.
E. NED. *Les quatre fils Aymon racontés aux enfants.* 108 p. Illustrations.
« *Les Bonnes Lectures* ». Paris, Flammarion, 1936, 20×14 cm., 96 p. Plusieurs gravures. Prix : 3,95 frs.
E. BAUMANN. *Comment vivent les Chartreux.*
CARDINAL PACELLI. *Triptyque.*
FRANC-NOHAIN. *Bien vivre.*
« *La collection à 1.95 fr.* ». Paris, Flammarion, 1937, 20×14 cm., 48 p. Prix : 1.95 fr.
PIERRE L'ERMITE. *Avons-nous encore besoin de Dieu ?*
Général WEYGAND. *Comment élever nos enfants ?*
H. BORDEAUX. *Le foyer.*
A. BAUDRILLART. *Soyons prêts.*
A. D. SERTILLANGES. *L'incroyant devant la foi.*
R. P. SANSON. *Douleur maîtresse de vie.*
A. MAUROIS. *La jeunesse devant notre temps.*
Y. DE LA BRIÈRE, S. I. *Nationalisme et objection de conscience.*
« *Collection à 1,75 fr.* ». Paris, Flammarion, 1937, 18×14 cm., 48 p.
P.-E. FLANDIN. *Le Front Populaire nous conduit à la catastrophe.*
J. BARDOUX. *Le Chaos espagnol. Eviterons-nous la contagion ?*
J. DORIOT. *Le « Front de la liberté » face au communisme.*
P.-E. FLANDIN. *La révolution est inutile.*

TABLES MÉTHODIQUES

Pour faciliter les recherches par ordre de livraison voici la pagination des différents numéros de l'année :

Janvier	1-112	*Juin*	577-704
Février	113-224	*Juillet-Août*	705-800
Mars	225-336	*Sept--Octobre*	801-928
Avril	337-448	*Novembre*	929-1056
Mai	449-576	*Décembre*	1057-1168

I

Actes du Saint-Siège par ordre des congrégations.

N. B. *Les décisions accompagnées d'un commentaire sont marquées d'un astérisque ; le nom de l'auteur du commentaire est indiqué entre parenthèses.*

Actes du Souverain Pontife.

Message de Noël 1936 *pour la paix du monde,* 25 décembre 1936. 73.

Organisation de l'Académie pontificale des Sciences (*Motu proprio* « *In multis solaciis* » *, 28 octobre 1936 (J. Levie, s. i), 79.

Encyclique « *Mit brennender Sorge* » *sur la situation de l'Eglise catholique dans l'Empire allemand* *, 14 mars 1937 (Pierre Delattre, s. i). 449 et 492.

Encyclique « *Divini Redemptoris* » *sur le communisme athée* *, 19 mars 1937 (Ch. du Bois de Vroylande, s. i. et René Boigelot, s. i.). 473, 514, 577 et 705.

Lettre apostolique « *Nos es Muy* » *sur la situation religieuse au Mexique**, 28 mars 1937 (Un religieux mexicain). 608 et 640.

Encyclique « *Ingravescentibus malis* » *sur le Rosaire,* 29 septembre 1937. 1017, 1125.

S. Congrégation du Saint-Office.

Condamnation d'un livre de L. Laberthonnière, 2 décembre 1936-9 janvier 1937. 410.
Des formes du culte ou de dévotions suspectes *, 26 mai 1936 (E. Bergh, s. i.). 882.
Application du privilège Paulin dans les cas douteux *, 10 juin 1937 (J. Creusen, s. i.). 1123.
Condamnation d'un livre de G. Cogni, 9-19 juin 1937. 1124.
Condamnation d'un livre de B. Assmus, 15-17 décembre 1937. 1124.

S. Congrégation du Concile.

Préséance *, 13 avril 1935 (E. Bergh, s. i.). 410.
Droit de patronage *, 15 février 1936 (E. Bergh, s. i.). 884.

S. Congrégation des Religieux.

Les Constitutions des Carmélites *, 19 septembre 1936 (J. C.). 195.

S. Congrégation de la Propagande.

Les Cérémonies shintoïstes au Japon *, 26 mai 1936 (Pierre Charles, s. i.). 195.
Fondation de congrégations religieuses indigènes *, 19 mars 1937 E. Bergh, s. i.). 1019.

S. Congrégation des Rites.

La messe votive du Christ, souverain prêtre *. 25 novembre 1936 (Jos. Pauwels, s. i.). 411.
Introduction de la cause de béatification du serviteur de Dieu Adolphe Petit, s. i., 24 février 1937. 885.

S. Congrégation pour l'Eglise orientale.

Clercs de rite oriental voyageant en dehors de leur patriarcat *, 20 juillet 1937 (E. Bergh, s. i.). 1125.

S. Tribunal de la Pénitencerie.

Absolution de prêtres mariés civilement *, 4 mai 1937 (E. Bergh, s. i.). 774.

Section des indulgences.

Récitation de l'Office divin devant le Saint-Sacrement *, 31 mars 1937 (E. B.). 775.
Exercice pour la sanctification du clergé *, 12 avril 1937 (E. B.). 775.

S. Tribunal de la Rote.

Son activité en 1936 * (E. Bergh, s. i). 776.

II

Actes du Saint-Siège par ordre chronologique.

Abbréviations : Conc. : *S. Congr. du Concile.* — Egl. or. : *S. Congr. pour l'Eglise orientale.* — Off. : *S. Congr. du Saint-Office.* — Pénit. : *S. Pénitencerie.* — Prop. : *S. Congr. de la Propagande.* — Rel. : *S. Congr. des Religieux.* — Rit. : *S. Congr. des Rites.* — Rote : *Tribunal de la Rote.* — S. S. : *Actes du Souverain Pontife.*

1935

13 avril. *Conc.* 410.

1936

15 févr. *Conc.* 884.
26 mai. *Prop.* 195.
19 sept. *Rel.* 195.
28 oct. *S. S.* 79.
25 nov. *Rit.* 411.
2 déc. *Off.* 410.
25 déc. *S. S.* 73.

1937

janv. *Rote,* 776.
9 janv. *Off.* 410.
24 févr. *Rit.* 885.
14 mars. *S. S.* 449.
14 mars. *S. S.* 492.
19 mars. *S. S.* 473.
19 mars. *S. S.* 514.
19 mars. *S. S.* 577.
19 mars. *S. S.* 705.
19 mars. *Prop.* 1019.
28 mars. *S. S.* 608.
28 mars. *S. S.* 640.
31 mars. *Pénit.* 775.
12 avril. *Pénit.* 775.
4 mai. *Pénit.* 774.
26 mai. *Off.* 882.
10 juin. *Off.* 1123.
9-19 juin. *Off.* 1124.
20 juill. *Egl. or.* 1125.
29 sept. *S. S.* 1017.
29 sept. *S. S.* 1125.
15-17 déc *Off.* 1124.

III

Table des articles, Consultations et Notes.

A nos lecteurs. 801.
Arts (L.), s. i. *Mission populaire en ville.* 59.
» *Semaine de la famille.* 999.
Bergh (E), s. i. *Dispense du jeûne eucharistique.* 295.
» *Communion pascale.* 298.
Bernard (H.), s.i. *La Théorie du protectorat civil des missions en pays infidèle. Ses antécédents historiques et sa justification théologique par Suarez.* 261.
Boigelot (René), s. i. *L'Eglise et le Communisme.* 577, 705.
Bois de Vroylande (Ch. du), s. i. *Problèmes sociaux aux Etats-Unis.* 189.
» *Le Communisme Athée.* 473.
Boury (Pierre), s. i. *La preuve de Dieu chez Bossuet.* 755.
Broglie (Guy de), s. i. *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle.* 337.
Broutin (P.), *Un aspect de l'œuvre menaisienne.* 969, 1091.
Charles (P.), s. i. *Spes Christi.* 1057.
Correspondance. 896.
De Clippele (St. P.), s. i. *Heure Sainte missionnaire.* 300.
De Coninck (L.), s. i. *La prédication extraordinaire.* 399.
» *Comment ramener les foules chrétiennes à la messe ?* 856.
Delannoye (G.), s. i. *L'ontologie de la morale, d'après M. le Professeur E. De Bruyne.* 661.
Delattre (Pierre), s. i. *Au seuil d'un Kulturkampf.* 449.
Delaye (E.), s. i. *Que gagne le matérialisme à être dialectique ?* 834.
Dohet (P.), s. i. *A un jeune Prédicateur.* 45.
Endrödy (Ladislas), s. i. *Un chef du renouveau catholique en Hongrie : Mgr Prohaszka.* 664.
Une expérience dans une banlieue rouge. 63.
Galdos (Romuald), s. i. *Le 3e centenaire de la mort du P. Cornelius a Lapide,* s. i., *Cornelis Cornelissen Vandensteen,* 1103.
Ghellinck (de), s. i. *Les plus vieux volumes latins conservés jusqu'à nos jours.* 653.
» *La bibliographie du siècle de la Réforme.* 1027.
Guitton (Georges), s. i. *Saint François Régis, catéchiste.* 386.
Hayen (A.), s. i. *Réflexions d'un clerc sur un congrès de philo-*

sophie. Congrès Descartes. 31 *juillet*-6 *août* 1937. 1116.

Henvaux (L.), s. i. *L'apostolat des laïques dans les Ligues du Sacré-Cœur.* 70.

Jansen (Franç.), s. i. *L'université médiévale.* 34.

» *Le problème du mal d'après saint Augustin.* 1076.

Lettre collective des évêques espagnols à tous les évêques du monde au sujet de la guerre en Espagne. 888.

Levie (J.), s. i. *Les inscriptions du Sinaï.* 844.

Malevez (L.), s. i. *La Philosophie Chrétienne du Progrès.* 377.

» *Amour païen, amour chrétien.* 944.

Maréchal (J.), s. i. *La notion d'extase, d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens.* 986.

Martin (Ch.), s. i. *L'organisation militaire des croisés en Terre-Sainte.* 284.

» *Les collections papyrologiques Russo-géorgiennes.* 658.

» *Fouilles et recherches archéologiques à Constantinople.* 897.

» *Byzance et les Arabes.* 1126.

Masson (J.), s. i. *Pour l'histoire de la théologie missionnaire.* 1128.

Mersch (É.), s. i. *La grâce et les vertus théologales.* 802.

» *« Futurs apôtres. Tradition et progrès ». Le P. Louis Peeters.* 1024.

Moreau (É. de), s. i. *La Statistique ecclésiastique.* 818.

O'Brien (B.), s. i. *Un nouveau mouvement religieux. Le Groupe d'Oxford.* 181.

Papillon (Fr.), s. i. *Romans dangereux et ministère pastoral.* 162.

La Persécution religieuse au Mexique. 608.

Le Prêtre et l'enfance délinquante. 1005.

Rideau (Émile), s. i. *Le Bergsonisme,* 621, 733.

Salet (G.), s. i. *La Croix du Christ, unité du monde.* 225.

Schmickrath (J. H.), s. i. *Pour faire mieux comprendre la Passion.* 302.

Taymans (G.), s. i. *Prière en commun et formation religieuse.* 872.

Theissen (Chan. J.), *La première confession des enfants.* 879.

Thibaut (René), s. i. *Les précieuses reliques des paroles du Christ.* 113.

» *Les trois degrés d'originalité des paroles du Christ.* 929.

Van Overmeeren (Jules), s. i. *La pénétration du catholicisme chez les Japonais cultivés.* 1110.

Vassili (P.). *Eglises d'Estonie. Rapprochements et conflits.* 177.
Villain (Maurice), s. m. *Rufin d'Aquilée. L'étudiant et le moine.* 5, 139.

IV

Bibliographie.

Ouvrages anonymes.

Acta Conciliorum oecumenicorum (J. de Ghellinck, s. i.). 1043.
Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquin. et religionis catholicae (J. de Ghellinck, s. i.). 431.
Acta primi congressus Zagrebiae 25-29 *sept.* 1936 (J. de Ghellinck, s. i.). 1136.
Acta secundi congressus thomistici internationalis... Romae a die 23 *ad* 28 *novembris* 1936 *celebrati* (J. de Ghellinck, s. i.). 1152.
Actes de S. S. Pie XI (N. P.). 334.
Adolescence (M. Lizin, s. i.). 442.
Algemeen nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie (E. Vandenbussche, s. i.). 440.
Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. Tome IV, 1936, *Mélanges Franz Cumont* (Ch. Martin, s. i.). 1046.
Atti del IV congresso internazionale di Papirologia (A. Massart, s. i.). 788.
L'Aube (J. Levie, s. i.). 788.
La Baronne de Barante, née Césarine d'Houdetot (1794-1877) (P. Bribosia, s. i.). 332.
Bibliographie Bouddhique. VII-VIII, mai 1934-*mai* 1936 (J. Bayart, s. i.). 1048.
Le bréviaire romain. Texte latin et français, sous la direction du P. Hugueny, O. P. (E. de Moreau, s. i.). 87.
The Cambridge Ancient History. Vol. XI. The Imperial peace A. D. 70-192 (A. De Bil, s. i.). [1]. 1048.
The Catholic Encyclopedia. Revised and enlarged Edition. Vol. I (A. De Bil, s. i.). 674.
La Cité nouvelle (J. Levie, s. i.). 104.
Concilium Basileense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel, herausgegeben mit Unterstützung

(1) Une faute d'impression a fait attribuer la recension à E. de Strycker, S. I.

der historischen und antiquarischen Gesellschaft von Basel Band VI 1-2 ; *Bd VIII* 1-2 (J. de Ghellinck, s. I.). 563.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum Tractatuum nova Collectio. Tomus II. Epistularum pars secunda... a die 13 *Martii* 1547 *ad concilii suspensionem a.* 1552. *Collegit edidit, illustravit G. Buschbell* (J. de Ghellinck, s. I.). 565.

Conferenze oraziane, tenute alla Università Cattolica del Sacro Cuore in commemorazione del bimillenario oraziàno (N. P.). 215.

Considérations sur les mystères du Rosaire par S. G. 1158.

Dictionnaire de la Bible. Supplément publié sous la direction de L. Pirot avec le concours de nombreux collaborateurs. Fasc. XIII-XIV : Foi-Grâce ; fasc. XV-XVI : Grâce (J. Levie, s. I). 689.

« *Les Dimanches tu garderas* » (N. P.). 331.

Doctrine commune. Mouvements spécialisés de l'A.C.J.F. (F. Lelotte, s. I.). 98.

Economia corporativa. Contributi dell' istituto di scienze economiche (C. Mertens, s. I.). 101.

Epîtres de saint Paul. Méditations intimes (P. Ranwez, s. I.). 220.

Essai d'une somme catholique contre les sans-Dieu, sous la direction et avec introduction de I. Kologrivof (C. Dupont, s. I.). 413.

Exposition Vaticane de la presse catholique, Bulletins paroissiaux (J. L.). 445.

*Exspectatio Gentium. Compte rendu de la XIII*e *semaine de missiologie de Louvain* (A. Willot, s. I.). 445.

Famille et Collège (J. Levie, s. I.). 440.

« *Heilig wel den dag des Heeren* » (N. P.). 331.

De Heilige Schrift. Vertaling uit de grondtekst in opdracht van de apologetische Vereeniging « Petrus Canisius » (C. H.). 309.

Heures du jour du bréviaire romain. Édition en latin-français conforme à l'édition typique. Traduction des psaumes sur la Vulgate par Crampon (E. de Moreau, s. I.). 88.

Hitler et Rosenberg ou le vrai visage du national-socialisme (C. Sevrain, s. I.). 336.

Index interpolationum quae in Iustiniani Digestis inesse dicuntur. — Editionem a L. Mitteis inchoatam ...curaverunt E. Levy, E. Rabel. T. I. Ad libros Digestorum I-XX pertinens. — Supplementum ad libros I-XII pertinens.

— T. II. Ad libros XXI-XXXV pertinens. — T. III. Ad libros XXXVI-XL pertinens (J. de Ghellinck, s. I.). 423.

Kephalaia. Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin herausgegeben... unter leitung von Prof. Carl Schmidt (J. de Ghellinck, s. I.). 418.

Lectuur-Repertorium (A. De Bil, s. I.). 336

Lexikon für Theologie und Kirche. Tome VIII. (E. de Moreau, s. I.). 315.

Missale Romanum (E. de Moreau, s. I.). 784.

Missionnaires de St. Paul (J. L.). 1165.

Notion de milieu. Mouvements spécialisés d'A.C.J.F. (P. De Soignie, s. I.). 98.

Où en est l'enseignement religieux ? Par le Centre documentaire catéchétique. 700.

Peace and the Clergy (B. O'Brien, s. I.). 698.

Petit manuel de la Congrégation de la Sainte Vierge (N. P.). 223.

La presse catholique en France 1936. *Guide mémorial de l'Exposition internationale instituée à la Cité du Vatican par S. S. Pie XI,* 1936 (J. L.). 445.

La Réforme de l'Etat. Rapports des Journées d'études au Collège Philosophique de la Sarte. Vol. II (R. Van Ooteghem, s. I.). 699.

Religione e Filosofia. Relazioni e comunicazioni all' XI Congresso nazionale di Filosofia, Genova : sett. 1936 (Ed. Dhanis, s. I.). 1030.

Les revues catholiques françaises à l'exposition internationale de la presse catholique au Vatican en 1936 (J. L.). 445.

Roman-Repertorium (A. De Bil, s. I.). 336.

Sahara. Numéro spécial de « Grands Lacs ». (N. P.). 446.

Semaines sociales de France. XXVIII^e session 1936, *Versailles. Les conflits de civilisation* (R. Caron, s. I.). 923.

Au service de Jésus Prêtre. III. Les Œuvres de Dieu (P. Bribosia, s. I.). 109.

Le travailleur en U. R. S. S. Témoignages (A. Wuyts, s. I.). 103.

L'Union Apostolique. Revue mensuelle d'entr'aide sacerdotale. Juillet-Octobre 1937. *Le chapitre général de* 1937. (19 - 20 - 21 juillet). 1162.

Università Cattolica del Sacro Cuore. Annuario per l'anno accademico XIV-XV. 1935/36-1936/37 (J. de Ghellinck, s. I.). 1162.

Who's-Who 1937 (J. de Ghellinck, s. I.). 444.

ACHELIS. *Die Katakomben von Neapel* (E. de Moreau, s. i.). 425.
ADAMS, LOEWENBERG, PEPPER. *The Problem of Time* (H. Bruders, s. i.). 688.
ADDISON (Trad. R. GODET). *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité* (A. De Bil, s. i.). 83.
AIGRAIN. *Les Universités Catholiques* (Franç. Jansen, s. i.). 34.
ALCANIZ, s. i. *De autographo tractatus inediti Card. Ioannis de Lugo « De Anima ». (Biblioteca de « Estudios Ecclesiasticos ». 3)* (J. de Ghellinck, s. i.). 566.
ALÈS (D'), s. i. *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^e siècle* (J. de Ghellinck, s. i.). 420.
ALKOFER. *Das Leben der heiligen Theresia von Jesu* (J. Creusen, s. i.). 224.
» *Das Buch der Klosterstiftungen der hl. Theresia von Jesu* (J. Creusen, s. i.). 224.
ALLO, O. P. *Saint Paul. Seconde épître aux Corinthiens* (J. Levie, s. i.). 551.
AMARI. *Storia dei Musulmani di Sicilia* (Ch. Martin, s. i.). 1126.
AMMANN, s. i. *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's. Studien zum Werden der russischen Orthodoxie* (Ch. Martin, s. i.). 909.
ANDÉ. *Le rayonnement d'Élisabeth Leseur* (C. Sevrain, s. i.). 799.
ANDRÉ. *La divine Mère des petits enfants* (L. Godin, s. i.). 223.
ANTONIADE. *Trois figures de la Renaissance. Pierre Arétin, Guichardin, Benvenuto Cellini* (J. Sonet, s. i.). 1163.
ARCHAMBAULT, s. i. *La menace communiste au Canada* (P. De Soignie, s. i.). 329.
ARNOLD. *Damien. Père des lépreux* (L. Goux, s. i.). 333.
ARON. *Prêtres et religieuses de Notre-Dame de Sion* (C. Sevrain, s. i.). 111.
» *Les Ursulines* (C. Sevrain, s. i.). 1055.
AUBRON, s. i. *L'œuvre mariale de saint Bernard* (E. Druwé, s. i.). 222.

BABY, COHEN, FRIEDMANN, etc. *A la lumière du marxisme* (E. Delaye, s. i.). 834.
BACHELARD. *La dialectique de la durée* (A. Grégoire, s. i.). 439.
BAKER (Trad. A. LAGEIX). *Charlemagne créateur d'Empire* (E. de Moreau, s. i.). 678.
BARON. *Pour que ta vie soit belle* (N. P.). 576.
BAUDIN. *Cours de Philosophie. Morale* (E. Brisbois, s. i.). 434.
BAUDRILLART. *Mœurs païennes, mœurs chrétiennes. II* (R. Mols, s. i.). 677.

Baudry. *Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à G. d'Occam. Edition critique (Etudes de philosophie médiévale, XXIII)* (J. de Ghellinck, s. i.). 562.
Bauhofer. *Die Heimholung der Welt* (H. Bruders, s. i.). 415.
Bazin. *Celles qui aident à la moisson* (L. Goux, s. i.). 111.
Beckers. *Christus, mijn leven* (E. Mersch, s. i.). 442.
Bellouard, o. p. *Réponses du Christ aux questions des hommes* (P. Bribosia, s. i.). 442.
Berger. *Le vaste champ du célibat féminin.* (L. Goux, s. i.). 335.
Bernard, s. i. *Aux portes de la Chine. Les missionnaires au seizième siècle* (1514-1588) (A. Hublou, s. i.). 92.
» *Le Frère Bento de Goes chez les musulmans de la Haute Asie* (1603-1607) (A. Hublou, s. i.). 92.
» *L'apport scientifique du Père Matthieu Ricci à la Chine* (A. Hublou, s. i.). 92.
» *La découverte de Nestoriens Mongols aux Ordos et l'histoire ancienne du christianisme en Extrême-Orient* (A. Hublou, s. i.). 92.
Berne, s. i. *Pour la conquête. Principes d'action* (A. Willot, s. i.). 576.
Berra. *La Francia nel volto di due età* (A. De Bil, s. i.). 324.
Bessières, s. i. *Face au paganisme* (C. Sevrain, s. i.). 97.
» *Jésus formateur de chefs* (A. Willot, s. i.). 444.
Besson (Mgr). *L'Eglise et l'imprimerie dans les anciens diocèses de Lausanne et de Genève jusqu'en* 1525 (J. de Ghellinck, s. i.). 1140.
Besterfeld (de). *La plus merveilleuse des histoires vraies* (A. Duray, s. i.). 702.
Bickermann. *Die Makkabäer. Eine Darstellung ihrer Geschichte* (J. Levie, s. i.). 312.
Bihlmeyer. *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk. I. Teil : Das christliche Altertum* (E. de Moreau, s. i.). 317.
Biondi. *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico* (C. Mertens, s. i.). 101.
Biot, Charrat, Cotte, etc. *Médecine et adolescence* (J. Donceel, s. i.). 107.
Bivort de la Saudée (de). *L'antireligion communiste* (1917-1937) (Ch. du Bois de Vroylande, s. i.). 787.
Bloy. *Lettres à Philippe Raoux* (J. Sonet, s. i.). 447.
Bochensky, o. p. *De Cognitione Existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam* (J. Javaux, s. i.). 1149.
Boisset. *Essai sur la nature de l'homme dans la révélation chrétienne* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 1032.

Bonsirven, s. i. *Juifs et Chrétiens* (J. Levie, s. i.). 556.
» *Les Juifs et Jésus. Attitudes nouvelles* (J. Levie, s. i.). 556.
Boson. *Tavolette cuneiformi sumere, degli Archivi di Drehem e di Djoha, dell' ultima dinastia di Ur* (N. P.). 213.
Botte, o. s. b. *Le canon de la messe romaine* (E. de Moreau, s. i.). 89.
Bouchat. *Vigilate... Douze heures saintes. Première série* (C. Sevrain, s. i.). 110.
Boulestein, d'Hoste et Meyer. *Pie XI et la presse. Actes pontificaux* (1922-1936) (C. Sevrain, s. i.). 99.
Bourjade. *L'intelligence et la pensée de l'enfant* (J. Sagastume, s. i.). 925.
Boyer, s. i. *Cursus philosophiae. Volumen alterum* (J. Defever, s. i.). 569.
Braun. *La sépulture de Jésus* (J. Levie, s. i.). 550.
Bréhier. *Histoire de la Philosophie. Nouv. éd. Tome I. L'Antiquité et le Moyen âge* 3 *volumes. Tome II. La Philosophie moderne, fasc.* 2. *Le XVIII^e siècle* (E. Vandenbussche, s. i.). 572.
Brenninkmeyer. *Heures de recueillement* (A. Biot, s. i.). 794.
Briefs (Trad. Yves simon). *Le prolétariat industriel* (R. Van Ooteghem, s. i.). 700.
Brigué. *Alger de Liége. Un théologien de l'Eucharistie au début du XII^e siècle* (E. de Moreau, s. i.). 671.
Brillet. *Notre beau psautier* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 794.
Brugerette. *Le prêtre français et la société contemporaine. II. Vers la séparation de l'Eglise et de l'Etat* (1871-1908). (A. De Bil, s. i.). 326.
Bruns. *Der Obelisk und seine Basis auf dem Hippodrom zu Konstantinopel* (Ch. Martin, s. i.). 897.
Buber. *Königtum Gottes* (C. H). 309.
Buccellato. *Papias di Hierapoli. Frammenti e Testimonianze nel testo greco* (J. Levie, s. i.). 417.
Buchner. *Volk und Kult. Studien zur deutschen Volkskultur* (A. De Bil, s. i.). 1050.
Buck (de), s. i. *Révérende Mère Angeles Sorazu, conceptioniste* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 799.
Buttler, o. s. b. *Chemins de vie chrétienne* (N. P.). 704.

Calès, s. i. *Le livre des Psaumes* (J. Levie, s. i.). 778.
Campenhausen (von). *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (J. de Ghellinck, s. i.). 416.
Canaletti Gaudenti. *De Statistico officio in Ecclesiae usum constituendo* (E. de Moreau, s. i.). 674.

Capelle, Inguanez & Thum. *S. Beda Venerabilis* (J. de Ghellinck, s. i.). 1132.
Carbone. *Circulus philosophicus seu obiectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticam* (J. Defever, s. i.). 1151.
Carpentier. *Vierges sages, vierges folles* (A. Sonet, s. i.). 110.
Cartellieri. *Der Aufstieg des Papstums im Rahmen der Weltgeschichte* 1047-1095 (J. de Ghellinck, s. i.). 321.
Castillon (de), s. i. *Prière et action* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 703.
Cavaignac. *Histoire du monde. Tomes X et XI. Introduction ; politique mondiale* (1492-1757) (A. De Bil, s. i.). 218.
Chaptal. *Méditations dans le cadre liturgique* (C. Sevrain, s. i.). 1155.
Chardon, o. p. *La Croix de Jésus* (E. Mersch, s. i.). 1154.
Charland, o. p. *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la Rhétorique au moyen âge* (Fr. Jansen, s. i.). 916.
Charmot, s. i. *Le Sacrement de l'unité* (E. Mersch, s. i.). 220.
Chasles. *Celui qui revient. Etude biblique sur la seconde venue du Christ* (R. Mols, s. i.). 334.
Chestov (Trad. T. Rageot et B. de Schloezer). *Kierkegaard et la Philosophie existentielle* (F. Jansen, s. i.). 687.
Chevré. *Mon curé parle. Homélies d'un quart d'heure* (J. Delcuve, s. i.). 795.
Chrétien. *De Paenitentia* (E. Druwé, s. i.). 204.
Christophe. *Celle que tout le monde aime. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (J. Delcuve, s. i.). 799.
Citoleux. *Le vrai Montaigne, théologien et soldat* (J. Sonet, s. i.). 1164.
Civardi (Mgr). *Handboek der katholieke actie. Nederlandsche vertaling naar de VII^e uitgave van het « Manuale di azione cattolica ». I^e Deel : « La teoria »* (C. B.). 98.
Cleary. *Canonical limitations on the alienation of Church property* (E. Bergh, s. i.). 212.
Clemens Alexandrinus. *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) Buch I-III* (J. de Ghellinck, s. i.). 1039.
Coberthrambe. *Le règne du frère* (P. Bribosia, s. i.). 334.
Cohen. *Athènes, une démocratie de sa naissance à sa mort.* (E. de Strijcker, s. i.). 1048.
Commanche. *Le Père Edouard Epinette, missionnaire,* 1878-1907 (L. Goux, s. i.). 333.
Condamin, s. i. *Le Livre de Jérémie. Traduction et commentaire* (P. Denoël, s. i.). 310.

CONDAMIN, S. I. *Le « grand homme » de M. Albert Bayet. Voltaire.* (E. de Gruben, S. I.). 447.
Constantin VII Porphyrogénète (Trad. A. VOGT). *Le livre des cérémonies. Tome I. Livre I. Chapitres* 1-46 (37) (Ch. Martin, S. I.). 900.
CONTE DE CORONATA, F. M. CAP. (Trad. P. A. DE MOLIÈRES. *Le Treis-Ordre franciscain* (A. De Bil, S. I.). 330.
COPPENS. *Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'histoire sainte de l'Ancien Testament* (J. Levie, S. I.). 313.
COSTANZI. *Il pensiero di Alfredo Fouillée* (J Defever, S. I.). 688.
COUBÉ. *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et les crises du temps présent* (C. Sevrain, S. I.). 333.
COULET. *Le catholicisme dans le monde en proie aux faux dieux* (P. De Soignie, S. I.). 97.
» *Le catholicisme dans le monde en proie aux faux dieux. II* (C. Sevrain, S. I.). 1158.
COURBERIVE (DE). *Devant le tombeau* (A. Delépierre, S. I.). 795.
CRAS. *La fidèle histoire de saint Jean Bosco* (L. Goux, S. I.). 332.
CRESSON. *La représentation. Essai philosophique* (A. Grégoire, S. I.). 571.
CSABA (Trad. P. CRASSAERTS). *Wat een jonge vrouw weten moet* (J. Salsmans, S. I.). 108.

DABIN, J. *La technique de l'élaboration du droit positif, spécialement du droit privé* (P. De Soignie, S. I.). 99.
DABIN, P. S. I. *Principes d'Action catholique* (C. B.). 923.
DALBIEZ. *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne. Tomes I-II* (J. Creusen, S. I.). 205.
DANZAS. *L'itinéraire religieux de la conscience russe* (A. Wuyts, S. I.). 103.
DAVIS, S. I. *Moral and pastoral theology* (J. Creusen, S. I.). 209.
» *Pastoral theology. Authentic replies on the canons of the Codex Iuris Canonici* 1918-1936 (J. Creusen, S. I.). 209.
DE BRANDT. *Christelijke eschatologie* (E. Druwé, S. I.). 204.
DE BRUYNE. *Ethica* (G. Delannoye, S. I.). 661.
DE JONG. *Handboek der Kerkgeschiedenis* (A. De Bil, S. I.). 907.
DELAYE. *Pour connaître le communisme* (Ch. du Bois de Vroylande, S. I.). 786.
DELOR. *Le Christ ou l'esclavage et la barbarie* (P. Taminiaux, S. I.). 448.
DENISSOFF, L. T. *L'Eglise russe devant le thomisme* (L. Tromont, S. I.). 1162.
DE RAEYMAEKER. *Metaphysica generalis. Tomus I. Doctrinae ex-*

positio. Tomus II. Notae historicae (G. Delannoye, S. I.). 570.

Derbaix. *Tout droit. La vie scoute. Son secret* (P. Thienpont, S. I.). 928.

Derckx. *De Kerk als Christus' mystiek lichaam en het Moederschap van Maria* (E. Druwé, S. I.). 203.

Desbuquoit. *Vivez donc en paix. Dialogues sur la vie intérieure* (P. Bribosia, S. I.). 221.

Deschamps. *Les châteaux des Croisés en Terre-Sainte. I. Le Crac des Chevaliers. Etude historique et archéologique précédée d'une Introduction générale sur la Syrie franque* (Ch. Martin, S. I.). 285.

Desclausais. *Primauté de l'être. Religion et politique* (J. Creusen, S. I.). 208.

Desplanques, S. I. *Le Christ sur tous nos chemins* (P. Ranwez, S. I.). 221.

De Vocht. *The earliest english Translations of Erasmus Colloquia* 1536-1566 (A. De Bil, S. I.). 218.

» *Erasme. Sa vie et son œuvre* (A. De Bil, S. I.). 218.

Diehl et Marçais. *Histoire du moyen-âge. Tome III. Le monde oriental de* 395 *à* 1081 (E. de Moreau, S. I.). 678.

Dietrich. *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum* (C. H.). 782.

Doelger. *Antike und Christentum. Kultur und religionsgeschichtliche Studien. Band V, Hefte* 3-4 (J. de Ghellinck, S. I.). 319, 1039.

Dokter. *De structuur van Kierkegaard's œuvre* (Fr. Jansen, S. I.). 922.

Doriot. *Toutes les preuves. C'est Moscou qui paie* (Ch. du Bois de Vroylande, S. I). 924.

Dreano. *La pensée religieuse de Montaigne* (J. Sonet, S. I.). 1164.

Dufourq. *Histoire moderne de l'Eglise, IX. Le christianisme et la réorganisation absolutiste. II. Saint Vincent de Paul, Pascal et la révocation de l'édit de Nantes* 1622-1688 (E. de Moreau, S. I). 673.

Duhr, S. I. *Un Jésuite en Chine. Adam Schall* (1592-1666) (L. G.). 324.

Dujcev. *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII* (Ch. Martin, S. I.). 912.

Duncker, O. P. *Compendium grammaticae linguae hebraicae biblicae* (C. H.). 315.

Dunin Borkowski (von), S. I. *Spinoza, Band IV. Teil III. Das Lebenswerk* (J. Defever, S. I.). 680.

Du Passage, s. i. *Morale et capitalisme* (P. De Soignie, s. i.). 100.

Dussault. *Sept ans d'examen particulier à la suite de saint Thomas* (P. D. B.). 110.

Ehl (Adapté par J. Creusen, s. i.). *Direction spirituelle des religieuses. Principes et applications* (E. Bergh, s. i.). 112.

Ehrhard. *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des* 16. *Jahrhunderts. Erster Teil. Die Ueberlieferung* (Ch. Martin, s. i.). 902.

Eliade. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (J. Masson, s. i.). 913.

Elorduy. *Die Sozialphilosophie der Stoa* (H. Bruders, s. i.). 96.

Engel (Trad. M. Grandclaudon). *Diem festum celebrantes. Sermons pour toutes les fêtes de l'année* (L. Goux, s. i.). 109.

Erdmann. *Die Entstehung des Kreuszuggedankens* (Ch. Martin, s. i.). 909.

Esmein. *Le mariage en droit canonique. Tome II* (J. Creusen, s. i.). 211.

Estienne. *Les Trappistines, Cisterciennes de la stricte observance* (E. Bergh, s. i.). 1055.

Even. *Monseigneur Gaston de Ségur* (J. Masson, s. i.). 797.

Eymieu. *Le gouvernement de soi-même. 3e série. L'art de vouloir* (N. Polet, s. i.). 105.

Faivre. *Jésus, Lumière, Amour. II. Ministère public. Les préludes* (P. Bribosia, s. i.). 1155.

Fargues. *Introduction des enfants de neuf ans au catéchisme. Livre du maître* (H. Cloos, s. i.). 702.

» *Petites leçons de catéchisme* (H. Cloos, s. i.). 702.

Fassy. *Le chemin de la croix. Origines, pratique, dévotion* (A. S.). 110.

Feuling, o. s. b. *Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben* (J. Defever, s. i.). 1147.

Fidele de Ros, o. m. c. *Un maître de Ste Thérèse. Le Père François d'Osuna, sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle* (A. De Bil, s. i.). 910.

Fidelis. *A la Sainte Trinité par Marie* (C. Sevrain, s. i.). 1054.

Filthaut, o. p. *Roland von Cremona, O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden* (H. Bruders, s. i.). 96.

Feine-Behm. *Einleitung in das Neue Testament* (J. Levie, s. i.). 547.

Fernessole. *Les Conférences de Notre-Dame II : Abbé Plantier, Père Félix, Monsabré, Mgr d'Hulst* (M. Pierre, s. i.). 447.

Fessard. « *Pax nostra* ». *Examen de conscience international* (J. Creusen, s. i.). 207.

Fiorentino. *Essai sur le mariage* (J. Creusen, s. i.). 435.

Fiszer. *Unité et intelligibilité* (A. Grégoire, s. i.). 438.

Fives. *The use of the Optative Mood in the Works of Theodoret, Bishop of Cyrus* (J. de Ghellinck, s. i.). 1040.

Folliet. *Le travail forcé aux colonies* (A. Hublou, s. i.). 93.

Foot (Trad. Picard et Soudiau). *Ma vie a commencé hier* (B. O'Brien, s. i.). 181.

Foulquié. *Précis de philosophie à l'usage des candidats au Baccalauréat* (E. Brisbois, s. i.). 431.

Fournier. *Questions d'histoire du droit canonique. Extraits du cours professé à l'institut catholique de Paris* (E. Bergh, s. i.). 209.

Franses, o. f. m. *Radicalisme in de eerste eeuwen der Kerk* (A. De Bil, s. i.). 1138.

Friethoff, o. p. *De goddelijke predestinatie naar de leer van Thomas Aquinas en Calvijn* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 668.

» *De Alma Socia Christi Mediatoris* (A. De Bil, s. i.). 1156.

Froidure. *Toi qui commences à aimer* (J. Creusen, s. i.). 206.

Gaell. *Carillons de Lourdes* (A. Sonet, s. i.). 335.

Galling. *Biblisches Reallexikon* (C. H.). 691.

Gaquère. *Le saint Pauvre de Jésus-Christ. Benoît-Joseph Labre* (E. de Gruben, s. i.). 797.

Garcia Villada, s. i. *Historia eclesiastica de España. Tomo III. La Iglesia desde la invasion sarracena, en* 711, *basta la toma de Toledo, en* 1085 (E. de Moreau, s. i.). 670.

Garnier. *La Vierge Marie et les Saints* (C. Sevrain, s. i.). 1157.

Gaudentii. *Episcopi Brixiensis tractatus recensuit* A. Glueck (J. de Ghellinck, s. i.). 1040.

Geiselmann. *Bernold von St Blasien, sein neuentdecktes Werk über die Eucharistie* (J. de Ghellinck, s. i.). 1132.

Gemelli, o. f. m. *Metodi compiti e limiti della psicologia nello studio e nella prevenzione della delinquenza* (J. Donceel, s. i.). 571.

Genouillac (de). *Fouilles de Telloh. T. II. Epoques d'Ur, III^e^ Dynastie, et de Larsa* (C. H.). 783.

Georges. *Saint Jean Eudes, père, docteur et apôtre du culte liturgique des Sacrés-Cœurs* (1601-1680) (P. Taminiaux, s. i.). 796.

Georgesco. *La presse périodique en Roumanie* (J. L.). 445.

Germanus a Corde Jesu. *Passionis Domini Nostri Jesu Christi praelectiones historicae ad usum scholarum redactae* (J. Vassaux, s. i.). 793.

Ghika. *Pensées pour la suite des Jours* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 575.

Gillet. *Appel au bon sens* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 785.

Gilson. *Christianisme et philosophie* (Ed. Dhanis, s. i.). 1030.

Gilson et Böhner, o. f. m. *Die Geschichte der christlichen Philosophie. I. Lief : Die Geschichte der patristischen Philosophie* (H. Bruders, s. i.). 573.

Girard. *Livre de poche des jeunes gens et des hommes* (H. Cloos, s. i.). 928.

Glynn, j. e. l. *The promoter of justice. His rights and duties* (E. Bergh, s. i.). 212.

Gobillot. *Les premiers martyrs du Canada* (J. Toussaint, s. i.). 332.

Godard. *Le Christ et les religions primitives* (A. De Bil, s. i.). 1036.

Gonzague (de), o. m. c. *Lectures sur la Sainte Vierge* (M. Robinet, s. i.). 1157.

Gorel. *La sainte maison de Lorette, « Grand miracle du monde », d'après la tradition, l'histoire et les documents* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 673.

Gougaud, o. s. b. *Les Saints Irlandais hors d'Irlande* (E. de Moreau. s. i.). 670.

Goyau. *Clergé colonial et spiritualité missionnaire. La Congrégation du Saint-Esprit* (A. Sonet, s. i.). 1055.

Grabar. *L'Empereur dans l'art byzantin* (Ch. Martin, s. i.). 900.

Grabmann. *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI* († 1277) (Fr. Jansen, s. i.). 917.

Grente (Mgr). *Ecrits et paroles* (J. Sonet, s. i.). 1158.

Gresham Machen. *The Christian Faith in the modern World* (Ed. Dhanis, s. i.). 1035.

Grimal. « *C'est le Christ qui vit en moi* » (E. Mersch, s. i.). 220.

Grimaud. *Lui et nous. Un seul Christ* (E. Mersch, s. i.). 792.

Guenter. *Das deutsche Mittelalter. Erste Hälfte : Das Reich. (Hochmittelalter)* (A. De Bil, s. i.). 1051.

Guerry. *Cathedra Petri. L'Action Catholique* (A. Hayen, s. i.). 330.

Guichard. *Saint Vincent de Paul, esclave à Tunis* (A. De Bil, s. i.). 1160.

Guitton, s. i. *Saint Jean François Régis* (A. De Bil, s. i.). 1161.

Gundel. *Dekane und Dekansternbilder. Mit einer Untersuchung über die ägyptischen Sternbilder und Gottheiten der Dekane (von S. Schott)* (E. de Strycker, s. i.). 675.

» *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie* (E. de Strijcker, s. i.). 676.

Halkin. *Histoire religieuse des règnes de Corneille de Berghes, et de Georges d'Autriche, Princes-Evêques de Liége* (1538-1557) (A. De Bil, s. i.). 323.

Hanin, s. i. *De kerkelijke wetgeving nopens de gewijde muziek* (P. I.). 447.

Harcourt (d'). *L'évangile de la force. Le visage de la jeunesse du III^e Reich* (J. Levie, s. i.). 786.

Hardman. *English Carmelites in penal Times* (A. De Bil, s. i.). 911.

Harrison. *Polycarp's two Epistles to the Philippians* (J. de Ghellinck, s. i.). 903.

Haugg. *Die Zwei Zeugen. Eine exegetische Studie über Apok. II*, 1-13 (P. Denoël, s. i.). 554.

Hauret. *Comment le « Défenseur de Nicée » a-t-il compris le dogme de Nicée ?* (J. de Ghellinck, s. i.). 419.

Hausherr, s. i. *Gregorii Monachi Cyprii De Theoria Sancta quae syriace interpretata dicitur visio Divina* (Ch. Martin, s. i.). 906.

Hayward. *Marcus Aurelius, a Saviour of men, sixteenth emperor of Rome* (A. De Bil, s. i.). 215.

Hazan. *Le cantique des cantiques enfin expliqué* suivi de *La Belle et le Pâtre* (C. H.). 311.

Hedenius. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy* (J. Defever, s. i.). 683.

Heiler. *Gottgeheimnis im Sein und Werden* (A. Grégoire, s. i.). 1150.

Heinisch. *Das Buch Numeri* (J. Levie, s. i.). 777.

Hendrickx. *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung* (Fr. Jansen, s. i.). 915.

Henning. *De eerste schoolstrijd tusschen Kerk en Staat onder Julianus den Afvallige* (A. De Bil, s. i.). 1139.

Henrion. (Trad. Claire-Thérèse Martin). *Ida Mattei* (P. B.). 800.
Hermans. *Mystique* (A. Delépierre, s. i.). 1154.
Herrmann. *Palästinakunde. Teile I-V* (J. Levie, s. i.). 694.
Heschel. *Die Prophetie* (C. H.). 310.
Hessen. *Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott* (H. Bruders, s. i.). 1165.
Heussi et Mulert. *Atlas zur Kirchengeschichte* (E. de Moreau, s. i.). 1137.
Hock. *Denn Dein ist das Reich. Sieben Rufe in die Zeit* (H. Bruders, s. i.). 1159.
Hoffmann, s. i. *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos* (A. De Bil, s. i.). 324.
» *Vescovadi cattolici della Grecia. III. Syros* (Ch. Martin, s. i.). 912.
Homo. *Auguste.* 63 *av. J. C.* - 14 *ap. J. C.* (A. De Bil, s. i.). 215.
Honigmann. *Byzance et les Arabes. Tome III. Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von* 343 *bis* 1071 *nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen* (Ch. Martin, s. i.). 1126.
Honoré, s. i. *Plus haut les jeunes !* (A. de Marneffe, s. i.). 444.
Hoornaert, s. i. *Le lépreux volontaire* (L. Goux, s. i.). 332.
Hubster, s. i. *Le Christ devant la Cité communiste* (Ch. du Bois de Vroylande, s. i.). 924.
Huguenin. *Les enfants moralement abandonnés* (J. Donceel, s. i.). 107.

Irsay (d'). *Histoire des Universités françaises et étrangères* (Fr. Jansen, s. i.) 34.
Iswolsky. *L'homme en* 1936 *en Russie soviétique* (L. Tromont, s. i.). 103.

Jacquin, o. p. *Histoire de l'Eglise. Tome I. L'antiquité chrétienne. Tome II. Le haut moyen âge* (E. de Moreau, s. i.). 320.
Jammes. *Le crucifix du poète* (M. Thiéfry, s. i.). 110.
Jansen, o. p. *De Psalmen. Uit den grondtekst vertaald* (C. H.). 780.
Janssen. *Leergang van bijzondere Moraalphilosophie* (Val. Fallon, s. i). 1152.
Jolivet. *Les sources de l'idéalisme* (J. Defever, s. i.). 685.
» *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine* (J. Defever, s. i.). 685.
» *Le problème du mal d'après saint Augustin* (Fr. Jansen, s. i.). 1076.

Jullien. *Les cercles d'études féminins. Défense, principes, réalisations* (C. Sevrain, s. i.). 331.

Kalt. *Römerbrief* (J. Levie, s. i.). 550.
Karrer. *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme* (Ed. Dhanis, s. i). 1031.
Keeler, s. i. *Ex summa Philippi Cancellarii Quaestiones de anima* (J. de Ghellinck, s. i.). 1131.
Kellog, W.-N. et L.-A. (Trad. Marie-Madeleine Fayet). *Le Singe et l'Enfant* (J. Donceel, s. i.). 926.
Ketter. *Korintherbriefe* (J. Levie, s. i.). 550.
Keulers. *Kruimels van 's Meesters disch* (J. Salsmans, s. i.). 1156.
Kieffer. *Rubrizistik oder Ritus des katholischen Gottesdienstes, nach den Regeln der heiligen römischen Kirche* (E. Bergh, s. i.). 91.
Klauser. *Das Römische Capitulare Evangeliorum. Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte. I Typen* (E. de Moreau, s. i.). 88.
Knox. *The Holy Bible. An Abridgement and Rearrangement* (J. Levie, s. i.). 314.
Koehler. *Theologie des Alten Testaments* (J. Levie, s. i.). 781.
Koesters, s. i. *Unser Christus Glaube. Das Heilandsbild der katholischen Theologie* (Ed. Dhanis, s. i.). 1034.
Kologrívof. *Essai d'une somme catholique contre les Sans-Dieu* (C. Dupont, s. i.). 413.
Koyré-Puech-Spaier. *Recherches Philosophiques* (E. Brisbois, s. i.). 430.
Kraenzlin. *Die Philosophie vom Unendlichen Menschen* (Ed. Dhanis, s. i.). 1148.
Kramer, c. pp. s. *The indirect voluntary or voluntarium in causa. A dissertation* (J. Creusen, s. i.). 206.
Kraus *Quaestiones de Universalibus magistrorum Crathorn, O.P., Anonymi, O.F.M., Joannis Canonici, O.F.M.* (J. de Ghellinck, s. i.). 562.
Krause. *Die Kelten* (A. De Bil, s. i.). 84.
Kriss. *Die Schwäbische Türkei* (A. De Bil, s. i.). 1050.
Krose, s. i. *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland : XIX Band :* 1935-1936 (E. de Moreau, s. i.). 328.
Krueger. *Die Rechtstellung der vorkonstantinischen Kirchen* (Ch. Martin, s. i.). 908.

Labérenne. *L'origine des mondes.* (E. Delaye, s. i.). 834.

Laberthonnière. *Théorie de l'éducation* (C. D.). 106.
Labriolle (de), Bardy, Bréhier, de Plinval. *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours.* 4 : *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand* (É. de Moreau, s. i.). 1139.
Lachance, o, p. *Nationalisme et religion* (J. Creusen, s. i.). 207.
Lahitton. *Le « Pater » de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus* (C. Sevrain, s. i.). 1158.
Lajoie, c. j. m. *Au seuil de l'éternité* (N. P.). 222.
» *Au seuil de la vie.* 1156.
Lake K. et S. *Dated greek Minuscule Manuscripts to the Year* 1200. *Fasc. V* (Ch. Martin, s. i.). 789.
» *Dated greek Minuscule Manuscripts to the Year* 1200. *Fasc. VI. Manuscripts in Moscow and Leningrad* (Ch. Martin, s. i.). 789.
Lamm (Trad. E. Söderlindh). *Swedenborg* (A. Grégoire, s. i.). 919.
Lammertyn, c. ss. r. *De H. Eucharistie en de familie* (A. Vuylsteke, s. i.). 795.
Lamotte. *Samdhinirmocana sûtra. L'explication des mystères. Texte tibétain* (P. Fallon, s. i.). 85.
Lang, A. *Henrich Totting von Oyta* (J. de Ghellinck, s. i.). 1135.
Lang, H. o. s. b. *Der Engel des Herrn* (H. Bruders, s. i.). 221.
Langeac (de). *Conseils aux âmes d'oraison suivis d'un chemin de Croix* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 443.
Lauck. *Aus Bibel und Leben* (H. Bruders, s. i.). 221.
Lebbe. *Histoires chinoises* (L. Goux, s. i.). 1164.
Lecomte du Noüy. *Le temps et la vie* (P. Henrard, s. i.). 335.
Le Couturier. *La Visitation* (C. Sevrain, s. i.). 111.
Lefebvre. *Massabielle ou la joie de Lourdes* (P. d. B.). 223.
Legaut. *La condition chrétienne* (É. Mersch, s. i.). 1153.
Lehmann. *Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters.* 1. *Stück* (J. de Ghellinck, s. i.). 1133.
Lelong, o. p. *Le catholicisme d'un pasteur anglican* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 1038.
Lemarié. *Initiation au Nouveau Testament* (J. Levie, s. i.). 547.
Lépicier (Card). *Le miracle. Sa nature, ses lois, ses rapports avec l'ordre surnaturel* (Éd. Dhanis, s. i.). 1035.
» *La plus belle fleur du Paradis. Considérations sur chacune des invocations des litanies de la Très Sainte Vierge* (P. Taminiaux, s. i.). 1054.
Lepin. *Jésus, Souverain Prêtre. Etude dogmatique et pratique* (É. Mersch, s. i.). 792.

Le Roy. *La psychologie de Condillac* (J. Defever, s. i.). 920.
» *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran* (J. Defever, s. i.). 921.
Leurs. *Geschiedenis van de vlaamsche kunst. Fasc.* 1-5 (E. de Moreau, s. i.). 429.
Lewy. *The Pseudo-Philonic De Jona. Part I* (Ch. Martin, s. i.). 905.
Lhotte et Dupeyrat. *Révélations sur la santé des jeunes travailleuses* (F. Lauwers, s. i.). 99.
Lietzmann. *Geschichte der alten Kirche. 2. Ecclesia catholica* (E. de Moreau, s. i.). 317.
» (Trad. A. Jundt). *Histoire de l'Eglise ancienne* (J. L.) 669.
Linden, o. m. cap. *Die Regelobservanz in der Rheinischen Kapuzinerprovinz von der Gründung bis zur Teilung* 1611-1668 (A. De Bil, s. i.). 912.
Lindworsky, s. i. (Trad. abbé Ricard). *Psychologie de l'ascèse* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 703.
Lithard, c. s. sp. *Précis de théologie pastorale. Manuel pour les séminaires, utile aux prêtres dans le ministère et à quiconque s'occupe d'Action catholique* (A. De Bil, s. i.). 330.
Longny (de). *A l'ombre des grands ordres* (E. de Gruben, s. i.). 1056.
Louis. *L'Eglise Notre-Dame de Hal* (*Saint Martin*) (E. de Moreau, s. i.). 429.
» *De Sint Martenskerk te Halle* (E. de Moreau, s. i.). 429.
Lousse et Roland. *Histoire de la civilisation des temps modernes* (E. de Moreau, s. i.). 680.
Lowe. *Codices latini antiquiores. A palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the ninth Century. Part. I. The Vatican City. Part II. Great Britain and Ireland* (J. de Ghellinck, s. i.). 653.
Lowie, J. *Wij groepleidsters. Vrouwelijke katholieke burgers- en middenstandsjeugd* (J. Salsmans, s. i.). 98.
Lowie, R. H. (Trad. E. Métraux). *Manuel d'anthropologie culturelle* (A. De Bil, s. i.). 213.
Lumbreras, o. p. *De Fide* (2ª 2ae 1-16) (Ed. Dhanis, s. i.). 1036.
Lunn. *Within that City* (J. Creusen, s. i.). 415.
Lusseau et Collomb. *Manuel d'études bibliques. Tome III,* 1re *partie : Les livres didactiques* (J. Levie, s. i.). 311.
Luther. *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel Bde* 6-7 (1531-1536) (E. de Moreau, s. i.). 1142.

LUYCKX, O. P. *Onze eenheid in Christus, I et II* (E. Mersch, S. I.). 414.

MABILLE DE PONCHEVILLE. *Notre-Dame de Boulogne* (A. Sonet, S. I.). 1158.
MACKINNON. *From Christ to Constantine. The Rise and Growth of the Early Church* (E. de Moreau, S. I.). 318.
» *Calvin and the Reformation* (E. de Moreau, S. I.). 1142.
MAC NABB, O. P. *Frontiers of Faith and Reason* (Ed. Dhanis, S. I.). 1037.
MAISTRIAUX. *Les humanités classiques et l'humanisme chrétien* (M. Claeys Boúúaert, S. I.). 927.
MAITREJEAN. *Les statuts des cultes dissidents en Italie concordataire* (E. Bergh, S. I.). 209.
MALARD, C. et S. *Le Dieu vivant, radio-reportage de la Passion, en quatre journées* (J. Masson, S. I.). 1159.
MARCH, S. I. *La traduccion de la Biblia publicada por Torres Amat es sustancialmente la del P. Petisco* (A. Valor, S. I.). 314.
MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE (Trad. L. VAN DEN BOSSCHE). *L'union mystique à Marie* (E. Druwé, S. I.). 222.
MARITAIN. *Humanisme intégral* (E. Brisbois, S. I.). 436.
MARMION O. S. B. *Paroles de vie en marge du missel* (W. Warnant, S. I.). 785.
MARSILI, O. S. B. *Giovanni Cassiano ed Evragio Pontico* (J. de Ghellinck, S. I.). 1042.
MARTIN, A. *Le mariage. Précis théologique et canonique* (J. Creusen, S. I.). 206.
MARTIN, H. *La louange de Dieu* (N. P.). 576.
MASCHI. *Ricerche intorno alla divisibilita del consortium nel diritto romano antico* (C. Mertens, S. I.). 101.
MASSON, S. I. *Le Roi Albert et les Missions* (F. André, S. I.). 446.
MATRONOLA, O. S. B. *Un testo inedito di Berengario di Tours e il concilio romano del* 1079 (J. de Ghellinck, S. I.). 559.
MAURIAC - DUCATILLON - BERDIAEFF, etc. *Le communisme et les chrétiens* (Ch. du Bois de Vroylande, S. I.). 787.
MC KEE ADAMS. *Biblical Backgrounds* (J. Levie, S. I.). 693.
MEECHAM. *The Letter of Aristeas* (A. de Bil, S. I.). 312.
MERCIER (Card.). *Voix de la guerre* (J. Sonet, S. I.). 1053.
MERKELBACH, O. P. *Quaestiones de poenitentiae ministro eiusque officiis* (J. Creusen, S. I.). 206.
MERSCH, S. I. *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique. Tomes I-II* (L. Malevez, S. I.). 413.
MERTENS. *Du sang chrétien sur le fleuve Jaune* (M. Claeys Boúúaert, S. I.). 798.

Messenger. *The Reformation, the Mass and the Priesthood. Vol. I. The Revolt from the Medieval Church* (E. de Moreau, s. i.). 672.

Messner. *Die berufständische Ordnung* (R. Van Ooteghem, s. i.). 699.

Metzger. *Kirche und Mission in den Briefen Augustins* (N. P.). 421.

Meyer, H. *Das Wesen der Philosophie und die Philosophischen Problème. Zugleich eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (G. Delannoye, s. i.). 570.

Meyer, W. *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik* (J. de Ghellinck, s. i.). 558.

Mignon. *Education psychologique de la jeunesse. Règles pratiques* (P. Beernaert, s. i.). 106.

Millot (Mgr). *La Mère de la divine grâce.* 32 *lectures pour le mois de Marie* (A. Sonet, s. i.). 223.

Miloyévitch. *La théorie des passions du P. Sénault et la morale chrétienne en France au XVII^e siècle* (A. De Bil, s. i.). 219.

Mitterer. *Das Ringen der alten Stoff - Form - Metaphysik mit der heutigen Stoff - Physik* (A. Grégoire, s. i.). 439.

» *Wesensartwandel und Artsensystem der physikalischen Körperwelt* (A. Grégoire, s. i.). 440.

Monier-Vinard, s. i. *La Mère Marie-Thérèse de Soubiran* (1834-1889) *d'après ses notes intimes* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 798.

Monlaur. *L'œuvre de l'heure. La Schola Christi* (J. Creusen, s. i.). 112.

Montesquiau-Fezensac (de). *Rapports de la papauté avec le royaume d'Italie depuis* 1870. *Le traité de Latran* (11 *février* 1929) (J. Creusen, s. i.). 326.

Montessori. *Les étapes de l'éducation* (J. D.). 106.

Moretti. *Caeremoniale iuxta ritum romanum seu de sacris functionibus episcopo celebrante, assistente, absente in partes septem digestum. Vol. I. De quibusdam notionibus sacram liturgiam respicientibus* (Jos. Pauwels, s. i.). 91.

Morienval. *Sur l'histoire de la presse catholique en France* (J. L.). 445.

Morin, G., o. s. b. *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera Omnia* (J. de Ghellinck, s. i.). 1044.

Morin, M. *Croquis évangéliques.* 2^e *série* (M. Lizin, s. i.). 794.

Morineau. *Vraie dévotion à la sainte Vierge et esprit chrétien. Élévations, études et dialogues* (E. Druwé, s. i.). 222.

Mortier. *Le moûtier au creux du val. Impressions bénédictines* (W. Warnant, s. i.). 335.
Moser. *Der Okkultismus. Taüschungen und Tatsachen* (A. De Bil, s. i.). 1163.
Mounier. *Révolution personnaliste et communautaire* (P. De Soignie, s. i.). 101.
Mounier. *Manifeste au service du personnalisme* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 695.
» *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 697.
Mugnier. *La compassion de Marie. Notre-Dame des sept douleurs* (A. Sonet, s. i.). 223.
» *Roi, Prophète, Prêtre avec le Christ* (E. Mersch, s. i.). 792.
Muldowney. *Word-Order in the Works of St Augustine* (J. de Ghellinck, s. i.). 1040.
Müller, G. *Amerikanische Philosophie* (H. Bruders, s. i.). 688.
Müller, M. *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie* (H. Bruders, s. i.). 568.
Müller, A. s. i. *Un cas de morale professionnelle* (K. D.). 208.
Mura. *Le Corps Mystique du Christ, sa nature et sa vie divine* (E. Mersch, s. i.). 667.

Naubel. *L'enseignement considéré comme service public* (E. Bergh, s. i.). 104.
Navantès. *La servante de Dieu Sœur Benigna Consolata Ferrero* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 800.
Neubert. *Mon idéal, Jésus Fils de Marie. D'après l'esprit du P. Chaminade.* 1157.
Neumann. *Schleiermacher. Existenz, Ganzheit, Gefühl als grundlagen seiner Anthropologie* (H. Bruders, s. i.). 685.
Niermeyer. *Onderzoekingen over luikse en maastrichtse oorkonden en over de vita Baldrici episcopi leodiensis* (E. de Moreau, s. i.). 679.
Noack. *Katholizität und Geistesfreiheit, nach den Schriften von John Dalberg-Acton,* 1834-1902 (Ed. Dhanis, s. i.). 1037.
Nogara. *Les Etrusques et leur civilisation* (A. De Bil, s. i.). 213.
Nogues. *Les origines de l'Avent* (E. de Moreau, s. i.). 89.
Nohl. *Die pädagogische Bewegung in Deutschland and ihre Theorie* (J. Donceel, s. i.). 108.
Noppel, s. i. *Aedificatio Corporis Christi* (E. Mersch, s. i.). 329.

Oepke. *Der Brief des Paulus an die Galater* (J. Levie, s. i.). 553.
Olgiati et Orestano. *Il realismo* (G. Delannoye, s. i.). 571.
Olsen. *La conquête de la terre. Histoire des découvertes et des explorations des origines à nos jours. T. VI* (A. De Bil, s. i.). 1052.
Oreye (d') « *Pour nos malades* ». *Le sacrement des infirmes* (C. Sevrain, s. i.). 334.
Ott. *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik* (J. de Ghellinck, s. i.). 1133.

Palanque, Bardy et Labriolle (de). *De la paix constantinienne à la mort de Théodose* (E. de Moreau, s. i.). 909.
Paré, s. i. *Servons-nous de Jésus-Christ pour vivre notre vie chrétienne* (E. Mersch, s. i.). 442.
» *Les mystères de l'Au-Delà. Que penser du purgatoire ?* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 668.
Parsch. *Le Guide dans l'année liturgique* (W. Warnant, s. i.). 444.
Paul-Émile (Sœur), s. g. c. *Le renouveau marial dans la littérature française depuis Chateaubriand jusqu'à nos jours* (A. Moers, s. i.). 223.
Paulino a Gemert, o. m. cap. *Rubricarum ac caeremoniarum promptuarium* (Jos. Pauwels, s. i.). 784.
Pearson. *The politico-social ideas of Hugues Félicité Robert de Lamennais,* 1830-1854 (N. P.). 448.
Peeters, s. i. *Futurs apôtres. Tradition et progrès* (E. Mersch, s. i.). 1024.
Péghaire, c. s. sp. *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin* (J. Defever, s. i.). 573.
Pelland, s. i. *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica* (J. de Ghellinck, s. i.). 421.
Pendlebury. *Les fouilles de Tell-el-Amarna et l'époque amarnienne* (C. H.). 695.
Penido. *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations* (Ed. Dhanis, s. i.). 1033.
Perbal, o. m. i. *Premières leçons de théologie missionnaire* (J. Masson, s. i.). 1128.
Perrella, c. m. *I. Luoghi Santi* (J. Levie, s. i.). 555.
Perreyve. *Pensées choisies, extraites de ses œuvres* (A. D.). 576.
Perrodon. *Pages dogmatiques de saint Augustin. Tome I. La Grâce* (J. de Ghellinck, s. i.). 421.
Perroy. *La Résurrection* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 793.
Phillips. *The subordinate temporal, causal and adversative Clauses in the Works of St Ambrose* (J. de Ghellinck, s. i.). 1040.

Pighi. *Nuovi Studi Ammianei* (A. De Bil, s. i.). 1049.
» *Idiscorsi nelle Storie d'Ammiano Marcellino* (A. De Bil, s. i.). 1049.
Piket, s. i. *De Oxford-Groep* (A. De Bil, s. i.). 1144.
Pirolley. *L'éducatrice chrétienne* (F. André, s. i.). 442.
Pirotta, o. p. *Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. II. Philosophia naturalis generalis et specialis* (H. Bruders, s. i.). 437.
Pitra (Card.). *Van Jood tot ordestichter. Franciscus Maria Paulus Libermann* (N. P.). 333.
Platteau. *La femme dans la société* (J. Sonet, s. i.). 448.
Plus, s. i. *Aux prêtres. Mon oraison. Courts sujets pour chaque jour* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 443.
» *Pour trouver Dieu au dedans* (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 443.
Plus, s. i., Rouvroy, Loneux (de), etc. *Jeunesse* (J. Donceel, s. i.). 925.
Ponsard. *L'enfant d'aujourd'hui* (J. Donceel, s. i.). 925.
Pontet, s. i. *La vie humaine. Conférences religieuses données à Saint-Joseph de Marseille. Carême* 1936 (C. Sevrain, s. i.). 108.
Pradel. *Les loisirs des jeunes* (J. M. Cardol, s. i.). 927.
Praveil. *Monsieur Vincent, saint de Gascogne* (J. Masson, s. i.). 796.
Prenant. *Biologie et Marxisme* (E. Delaye, s. i.). 835.
Prohàszka (Mgr). *Méditations pour l'année liturgique. I. Avent-Noël. L'Enfance du Christ* (Ladislas Endrödy, s. i.). 664.
Prümm, s. i. *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. I-II* (A. De Bil, s. i.). 202.
Pully (de), s. i. *Le non-conformisme des générations nouvelles* (M. Lizin, s. i.). 441.

Quasten. *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Pars VI* (J. de Ghellinck, s. i.). 422.

Raugel. *La doctrine mariale de saint Bernard* (E. Druwé, s. i.). 1054.
Regatillo, s. i. *Casos de derecho canonico. Tome I-III* (E. Bergh, s. i.). 212.
Renaudin, o. s. b. *La théologie de S. Cyrille d'Alexandrie d'après S. Thomas d'Aquin* (J. de Ghellinck, s. i.). 1134.
Revilla. *Catalogo de los Codices Griegos de la Biblioteca de el Escorial. T. I* (Ch. Martin, s. i.). 790.

Reynen. *Erasmus en Luther* (A. De Bil, s. i.). 1141.
Reynold (de). *Portugal* (A. De Bil, s. i.). 1053.
Rid, o. s. b. *Des Hernn Vermächtnis* (H. Bruders, s. i.). 576.
Rigaux. *Bobo. De la cambriole au crucifiement* (N. P.). 336.
Ripert. *Le régime démocratique et le droit civil moderne* (P. De Soignie, s. i.). 100.
» *La règle morale dans les obligations civiles* (P. De Soignie, s. i.). 435.
Ritter. *Die Heidelberger Universität. Ein Stück deutscher Geschichte. I. Band, Das Mittelalter* (1386-1508) (J. de Ghellinck, s. i.). 322.
Rivier. *Le problème de la vie* (A. Grégoire, s. i.). 1150.
Rœbinson et Horst. *Die zwölf kleinen Propheten* (C. H.). 780.
Rolland. *Les églises paroissiales de Tournai* (E. de Moreau, s. i.). 427.
» *De parochiekerken van Doornik* (E. de Moreau, s. i.). 427.
Rommerskirchen, o. m. i. et Dindinger, o. m. i. *Bibliografia Missionaria* (P. Charles, s. i.). 92.
Rosenzweig. *Ritual and cults of Pre-Roman Iguvium* (Ch. Martin, s. i.). 905.
Roserot de Melin. *La Cité du Vatican* (A. De Bil, s. i.). 1145.
Rosmarin. *Religion of Reason. Hermann Cohen's system of Religious Philosophy* (Ed. Dhanis, s. i.). 1031.
Rouët de Journel et Dutilleul, s. i. *Enchiridion asceticum* (J. de Ghellinck, s. i.). 702.
Roupain. *Sur les pas de Jésus* (A. Sonet, s. i.). 793.
Rovighi. *L'immortalità dell' anima nei Maestri Francescani del secolo XIII* (J. de Ghellinck, s. i.). 561.
Rüffner. *Gemeinschaft, Staat und Recht* (H. Bruders, s. i.). 787.
Russel (Trad. Frank Abaurit). *Ceci n'est pas pour vous* (B. O'Brien, s. i.). 181.

Santamaria Pena (Trad. J. H. Pr.). *Overwegingen over het H. Hart van Jezus voor Priesters* (J. Salsmans, s. i.). 1156.
Sarrette. *Une suite de méditations mariales. La mère admirable.* 1158.
Savignol. *Sainte Thérèse de Jésus. Sa vie. Son esprit. Son œuvre* (A. Willot, s. i.). 795.
Sbaralea. *Supplementum et Castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci* (J. de Ghellinck, s. i.). 1136.
Sbath. *Traité sur l'âme par Bar-Hebraeus, mort en* 1286. (C. Martin, s. i.). 574.

Schacht. *Der Islam mit Ausschlus des Qorans* (A. De Bil, s. I.). 84.

» *Zu meinem Islam-Lesebuch* (A. De Bil, s. I.). 84.

Scheeben. *Die bräutliche Gottesmutter* (E. Druwé, s. I.). 668.

Scheler. *Le sens de la souffrance* (E. Brisbois, s. I.). 437.

Scherer. *Communistes et Catholiques* (A. Hayen, s. I.). 102.

Schilgen, s. I. *La pensée directrice des exercices de saint Ignace de Loyola* (L. Peeters, s. I.). 704.

Schmidlin. *Papstgeschichte der neuesten Zeit. Dritter Band. Papsttum und Päpste im XX Jahrhundert. Pius X und Benedikt XV.* (1903-1922) (E. de Moreau, s. I.). 327.

Schmidt, J. *Studien zur Stilistik der Alttestamentlichen Spruchliteratur* (C. H.). 311.

Schmidt, P. *Talisman und Zauber-Wahn* (P. Charles, s. I.). 86.

Schmidt, P. W. *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. II. Teil. Die Religionen der Urvölker. VI Band. Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas* (A. De Bil, s. I.). 81.

Schmidt, W. *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie* (A. De Bil, s. I.). 1045.

Schmidt, C. et Schubart. Πράξεις Παύλου *Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek* (Ch. Martin, s. I.). 903.

Schmitt. *Ein neues unvollendetes Werk des Hl. Anselm von Canterbury* (J. de Ghellinck, s. I.). 559.

Schneider, A. M. *Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archeologie der Stadt* (Ch. Martin, s. I.). 898.

Schneider, F. *Bildungskräfte im katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges* (A. De Bil, s. I.). 912.

Schottenloher. *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung* (J. de Ghellinck, s. I.). 1027.

Schrader. *Der Hinduismus* (A. De Bil, s. I.). 84.

Schreiber. *Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen* (A. De Bil, s. I.). 216.

» *Volk und volkstum. Jahrbuch für Volkskunde in Verbindung mit der Görres-Gesellschaft* (A. De Bil, s. I.). 217.

» *Die Sakrallandschaft des Abendlandes* (A. De Bil, s. I.). 1050.

» *Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht* (A. De Bil, s. I.). 1051.

Schroeder. *Die Germanen* (A. De Bil, s. I.). 84.

Schubert et Stapper. *Excerpta ex Ordinariis germanicis de*

summis anni ecclesiastici festivitatibus (J. de Ghellinck, S. I.). 90.

Schwartz. *Acta conciliorum oecumenicorum. Tomus II, Vol. V* (J. de Ghellinck, S. I.). 319.

» *Acta conciliorum oecumenicorum* (J. de Ghellinck, S. I.). 422.

Seiterich. *Die Gottesbeweise bei Franz Brentano* (H. Bruders, S. I.). 96.

Seligman et Johnson. *The Encyclopaedia of the Social Sciences* (Ch. du Bois de Vroylande, S. I.). 189.

Sertillanges, O. P. *La vie intellectuelle. Son esprit, ses conditions, ses méthodes* (J. Donceel, S. I.). 105.

» *Affinités. Dix minutes de culture spirituelle par jour* (M. Claeys Boúúaert, S. I.). 443.

» *Prière et musique* (M. Claeys Boúúaert, S. I.). 446.

» *Devoirs. Dix minutes de culture spirituelle par jour. III* (M. Claeys Boúúaert, S. I.). 575.

Servais-Marie de S. Ange, O. C. *Vie de charité. II. Amour de Dieu. Instructions et causeries de retraite* (L. Tromont, S. I.). 109.

Siegmund. *Psychologie des Gottesglaubens, auf Grund literarischer Selbstzeugnisse* (Ed. Dhanis, S. I.). 1032.

Sigalas. *Des Chrysippos von Jerusalem. Enkomion auf den hl. Johannes den Täufer* (Ch. Martin, S. I.). 906.

Silva-Tarouca, S. I. *Epistularum romanorum Pontificum ad vicarios per Illyricum aliosque episcopos Collectio Thessalonicensis* (J. de Ghellinck, S. I.). 1131.

» *Totale Philosophie und Wirklichkeit* (J. Maréchal, S. I.). 1145.

Silvain. *Entretiens intérieurs* (J. Sonet, S. I.). 794.

Silverstein. *Visio Sancti Pauli* (Ch. Martin, S. I.). 904.

Simons, S. I. *Opgravingen in Palestina. Tot aan de ballingschap* (586 *v. Chr.*) (J. Levie, S. I.). 692.

Siwek, S. I. *Spinoza et le panthéisme religieux* (J. Defever, S. I.). 918.

Skibiniewski. *Reflexion-Implikation. Eine psychologisch-naturtheologische Untersuchung* (H. Bruders, S. I.). 434.

Soiron, O. F. M. *Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen* (E. Druwé, S. I.). 203.

Solages (Mgr de) et Mauries. *Le christianisme dans la vie publique* (Ch. du Bois de Vroylande, S. I.). 924.

Soubigou. *Moïse et nous* (C. H.). 777.

Sparks, O. P. *De divisione causae exemplaris apud S. Thomam* (H. Bruders, S. I.). 434.

Sprengers. *Conferentiae ad usum sacerdotum pro recollectione menstrua* (P. Ranwez, s. i.). 220.

Stählin. *Clemens Alexandrinus. Register. Bd. IV. Teil 2. II Hälfte. Wort- und Sachregister* (J. de Ghellinck, s. i.). 418.

Stakemeier. *Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben* (Ed. Dhanis, s. i.). 1037.

Stanton, c. j. m. *De societatibus sive virorum sive mulierum in communi viventium sine votis* (J. Creusen, s. i.). 210.

Starr et Butin, s. m. *Excavations and protosinaitic Inscriptions at Serâbit el-Khadem* (J. Levie, s. i.). 844.

Steur. *De menschelijke ziel* (J. Donceel, s. i.). 1161.

Stokmann, o. f. m. *De religieuzen en de onderwijspolitiek der regeering in het vereenigd koninkrijk der Nederlanden* (1814-1830) (A. De Bil, s. i.). 325.

Storf, o. f. m. *De natura Transsubtantiationis iuxta J. Duns Scotum* (J. de Ghellinck, s. i.). 1135.

Stufler, s. i. (Trad. E. F. Sutcliffe, s. i.). *Why God created the World* (H. Bruders, s. i.). 1150.

Stupperick. *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen* (A. De Bil, s. i.). 219.

Sullerot. *La vie chrétienne* (P. Ranwez, s. i.). 701.

Sullivan. *Maphei Vegii Laudensis De Educatione liberorum et eorum claris moribus libri sex* (J. de Ghellinck, s. i.). 441.

Tardieu. *La révolution à refaire. I. Le souverain captif* (P. De Soignie, s. i.). 104.

Tarit. *Le chemin de la vie. Livre du jeune chrétien au lendemain de la communion solennelle* (H. Cloos, s. i.). 927.

Tarn. (Trad. E. J. Lévy). *La civilisation hellénistique* (J. Lévie, s. i.). 677.

Taupinard de Tilière. *Le Mariage dans le Concordat italien* (É. Bergh, s. i.). 211.

Ter Haar, c. ss. r. *Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis vitiis eorumque remediis* (J. Salsmans, s. i.). 208.

Tesser, o. f. m. *Conferenties over het Atheisme* (N. P.). 221.

Testes. *Vies sacrifiées, vies transfigurées* (C. Sevrain, s. i.). 334.

Thils. *La nation de catholicité de l'Eglise dans la théologie moderne* (L. Malevez, s. i.). 414.

Thomas d'Aquin (Saint). *L'entrée en religion,* (traduit par F Maréchal, o. p.) (É. Bergh, s. i.). 224.

Thomas. *Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie* (150 *av. J.-C.* — 300 *ap. J.-C.*) (A. De Bil, s. i.). 316.
Till. *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden. II* (Ch. Martin, s. i.). 669.
Tillmann. *Die Katholische Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten* (J. Creusen, s. i.). 567.
Tisserand. *Œuvres de Maine de Biran, accompagnées de notes et d'appendices. Tome X* (J. Defever, s. i.). 920.
Tomomatsu. *Le bouddhisme* (J. Bayart, s. i.). 85.
Trudel, o. f. m. *IV^e centenaire de la plantation de la Croix aux Trois-Rivières, célébré par une Semaine Missionnaire du 31 août au 8 septembre 1935. Volume souvenir* (P. Charles, s. i.). 1144.
Tyciak. *Christus und die Kirche* (E. Mersch, s. i.). 415.

Vaeth, s. i. *Histoire de l'Inde et de sa culture* (A. De Bil, s. i.). 1047.
Valentin-Breton, o. f. m. *Médiation de Jésus-Christ* (L. Tromont, s. i.). 109.
Valet. *Mes conférences sur les guérisons miraculeuses de Lourdes* (P. Henrard, s. i.). 1161.
Vallée, o. p. *La volonté de Dieu, nourriture de l'âme* (P. Bribosia, s. i.). 108.
Vallée Poussin (de la). *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes* (A. De Bil, s. i.). 216.
Van Coppenolle, c. ss. r. *Leer der uitersten* (E. Druwé, s. i.). 204.
Van de Kamp. *Bartolus de Saxoferrato.* 1313-1357 (A. De Bil, s. i.). 1052.
Van der Heyden. *Charité en tout. Cent méditations concises* (L. Tromont, s. i.). 1155.
Van der Lugt. *L'action religieuse de Ferdinand Brunetière.* (1895-1906) (M. Claeys Boúúaert, s. i.). 1038.
Van Houtte. *Traité des sociétés de personnes à responsabilité limitée* (P. De Soignie, s. i.). 102.
Van Hove. *De rescriptis* (J. Creusen, s. i.). 210.
» *De erfzonde* (E. Druwé, s. i.). 667
Van Lierde, o. c. s. a. *Doctrina Sancti Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae XI,* 2-3 (E. Druwé, s. i.). 203.
Van Neylen. *Practische Preeken. VII en laatste reeks* (J. S.). 222.

Van Noort et Verhaar. *Tractatus de novissimis* (E. Druwé, s. i.). 204.
Vanzini. *Disciplina dell' arcano nei misteri antichi* (A. De Bil, s. i.). 214.
Vasiliev. *Byzance et les Arabes. Tome I. La dynastie d'Amorium* (820-867) (Ch. Martin, s. i.). 1126.
Venturi. *Storia delle Religioni. Vol. II* (A. De Bil, s. i.). 82.
Verbeek, o. f. m. *De geschiedenis van de Sterre der Zee te Maastricht tot* 1804 (A. De Bil, s. i.). 1143.
Vergne (de la). *Madame Elisabeth de France* (L. Goux, s. i.). 797.
Verneaux. *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français* (E. Brisbois, s. i.). 432.
Verschave. *La situation de la presse catholique en France en* 1936 (J. L.). 445.
Villepelet. *L'itinéraire des clercs. Méditations liturgiques à l'usage des prêtres et élèves des grands séminaires en vacances* (W. W.). 109.
Villien. *Histoire des commandements de l'Eglise* (A. De Bil, s. i.). 569.
Vincke. *Volkstum und Recht* (A. De Bil, s. i.). 1051.
Vogt. *Das Ehegesetz Jesu* (J. Levie, s. i.). 549.

Wagner. *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes. Band* 3. *Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters* (H. Bruders, s. i.). 567.
Wajnberg. *Das Leben des hl. Jafgerana 'Egzi'* (Ch. Martin, s. i.). 561.
Wang Tch'ang-Tche, s. i. *La philosophie morale de Wang Yang-Ming* (A. Hayen, s. i.). 914.
Waszink. *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini* (J. de Ghellinck, s. i.). 1131.
Watt, s. i. *Pope Pius XI and social reconstruction* (C. B.). 99.
» *The Guild Social Order* (C. B.). 99.
Weisweiler, s. i. *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken* (J. de Ghellinck, s. i.). 560.
Westermarck (Trad. R. Godet). *Survivances païennes dans la civilisation mahométane* (A. De Bil, s. i.). 87.
Whittemore. *The Mosaïcs of St. Sophia at Istanbul. Second preliminary report : Work done in* 1933 *and* 1934. *The Mosaïcs of the Southern Vestibule* (Ch. Martin, s. i.). 899.

Wilbaux. *L'origine de l'art occidental par l'âge de la cathédrale de Tournai* (E. de Moreau, s. I.). 427.
Winklhofer. *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz* (Ed. Dhanis, s. I.). 703.
Winternitz. *Der Aeltere Buddhismus* (A. De Bil, s. I.). 84.
» *Der Mahayna-Buddhismus* (A. De Bil, s. I.). 84.

Yver. *Marguerite-Marie. Messagère du Christ* (J. Delcuve, s. I.). 797.

Zeller. *La société de Marie réparatrice et sa fondatrice Emilie d'Oultremont, baronne d'Hooghvorst, en religion mère Marie de Jésus* (C. Sevrain, s. I.). 111.

» *Une mère dans le cloître. La Baronne d'Hooghvorst* (J. Masson, s. I.). 798.
» *Le feu sur la montagne, ou l'Evangile d'Assise* (J. Sonet, s. I.). 1159.
Zereteli, Krueger, Jernstedt. *Papyri russischer und georgischer Sammlungen* [P. Ross. - Georg.]. *I. Literarische Texte* (G. Zereteli und O. Krueger). *II. Ptolemaïsche und frührömische Texte* (O. Krueger). *III. Spätrömische und byzantinische Texte* (G. Zereteli und P. Jernstedt). *IV. Die Kome-Aphrodito Papyri der Sammlung Lichacov* (P. Jernstedt). *V. Varia* (G. Zereteli und P. Jernstedt) (Ch. Martin, s. I.). 658.
Ziegler. *Dulcedo Dei* (C. H.). 783.
Zimmermann. *Die Kirchen Roms* (J. L.). 426.
Zundel. *Le poème de la sainte liturgie* (E. Bergh, s. I.). 90.

TABLE ALPHABÉTIQUE GÉNÉRALE

Absolution de prêtres qui ont contracté un mariage. 774.
Académie pontificale des sciences. — Son organisation. 79.
Allemagne. — Encyclique « Mit brennender Sorge » de S. S. Pie XI au sujet de la situation de l'Église catholique en Allemagne. 492. — Situation actuelle : Au seuil d'un Kulturkampf. 450. — Correspondance. 896.
Amour païen, amour chrétien. Différence entre les 2 notions. 944.
Arabes et Byzance. 1126.
Archéologie. — Fouilles et recherches à Constantinople. 897.
Assmus. — Condamnation de son livre : « *Klosterleben. Enthüllungen über die Sittenverdebnis in den Klöstern* ». 1124.
Augustin (saint). — Le problème du mal d'après saint Augustin. 1076.
Bergson et Bergsonisme. 621, 732.
Bossuet. — Ses preuves de l'existence de Dieu. 755.
Bréviaire. — Sa récitation devant le Saint-Sacrement : indulgences. 775.
Byzance. — Fouilles et recherches archéologiques byzantines à Constantinople. 1126. — Byzance et les Arabes. 1126.
Carmélites. — Leurs constitutions. 195.
Catéchistique. — Les méthodes de saint François Régis. 386.
Cogni (G.). — Condamnation de son livre : « Il razzismo ». 1124.
Communion pascale. — Méthodes pastorales. 298.
Communisme. — Encyclique « Divini Redemptoris » de S. S. Pie XI, à son sujet. 514. — Histoire du communisme et de l'athéisme communiste, 473. — La doctrine communiste et jugement de l'Église à son sujet. 579. — Méthodes d'action du communisme et attitudes prescrites par l'Église à leur sujet. 692. — Résultats du communisme. 705. — La « vraie bâtisse de la seule cité » prescrite par l'Église en face du communisme. 478.
Condamnation de livres. — De L. Laberthonnière. 410. — De G. Cogni. 1124. — De B. Assmus. 1124.

Confession première des enfants. Méthode pastorale. 879.
Congrégations religieuses indigènes. — Règles et prescriptions sur la fondation. 1019.
Congrès de philosophie (31 juillet-6 août 1937). — Réflexions à son sujet. 1116.
Constantinople. — Fouilles et recherches archéologiques. 897.
Constitutions d'ordres religieux. — Constitutions des Carmélites. 195.
Cornelius a Lapide, S. I. — Le 3e centenaire de sa mort. Sa vie. Son caractère. 1103.
Crac des Chevaliers en Syrie. 284.
Croisés. — Leur organisation militaire en Terre-Sainte. 284.
Croix du Christ. — La croix du Christ, unité du monde. 225.
Culte. — Formes de culte ou de dévotion suspectes. 882.
Descartes. — Mise à l'index des Études sur Descartes de Laberthonnière. 410. — Congrès Descartes (31 juillet-6 août 1937). 1116.
Dévotions. — Formes de dévotion suspectes. 882.
Dieu. — La preuve de Dieu chez Bossuet. 755.
« *Divini Redemptoris* » *(encyclique)* sur le communisme athée. 514.
Divorce. — État actuel aux États-Unis. 189.
Élévation surnaturelle. — Son caractère mystérieux ; ses rapports avec la raison humaine. 337.
Encycliques. — Cfr Actes du Saint-Siège. Première table.
Enfance délinquante ou coupable. — Rôle du prêtre à son sujet. 1005.
Enfants. — Leur première confession. 879.
Epigraphie. — Inscriptions du Sinaï. 884.
Espagne. — Lettre collective des évêques espagnols à tous les évêques du monde au sujet de la guerre en Espagne. 888.
Espérance. — Objet de la vertu d'espérance. 1057.
Estonie. — État actuel de l'Église orthodoxe d'Estonie. 177.
Etats-Unis. — Natalité et divorce. 189.
Eucharistie. — Dispense du jeûne pour les malades : facultés diocésaines. 294.
Extase. — Sa notion, d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens. 986.
Famille. — Organisation pastorale d'une « Semaine de la famille ». 999.
Films. — Films illustrant la Passion du Christ pour la Semaine Sainte. 302.

Grâce. — Ce qu'elle est. Son rapport avec les vertus théologales. 802.
Groupes d'Oxford. — Historique et état actuel. 181.
Heure Sainte Missionnaire. 300.
Hongrie. — Un chef du renouveau catholique en Hongrie : Mgr Prohaszka. 664.
Index (mise à l'). — Cfr condamnation.
Indulgences. — Pour la Récitation de l'Office divin devant le Saint-Sacrement. 775. — Indulgence pour un pieux exercice pour la sanctification du clergé. 775.
Infidèles. — La théorie du protectorat civil des missions en pays infidèle. Ses antécédents historiques et sa justification théologique par Suarez. 261.
« *Ingravescentibus malis* » *(encyclique) sur le Rosaire.* 1017, 1125.
« *In multis solaciis* » *(Motu proprio)* sur l'organisation de l'Académie pontificale des sciences. 79.
Inscriptions du Sinaï. 844.
Japon. — Les cérémonies shintoïstes au Japon. 195. — La pénétration du catholicisme chez les Japonais cultivés. 1110.
Jérôme (saint). — Rapports avec Rufin d'Aquilée. 5, 139.
Jésus-Christ. — Inventaire des paroles du Christ rapportées dans l'Evangile et méthodes d'interprétation. 113. — La Croix du Christ, unité du monde, 225. — Messe votive du Christ, souverain prêtre. 411. — Les divers degrés d'originalité des paroles du Christ : essai d'exégèse. 929. — Jésus a-t-il pu espérer. 1057.
Jeûne eucharistique. — Dispenses pour les malades : facultés diocésaines. 294.
Kulturkampf. — Au seuil d'un nouveau Kulturkampf. 450.
Laberthonnière. — Condamnation des « Etudes sur Descartes ». 410.
Laïques. — Leur apostolat dans les Ligues du Sacré-Cœur. 70.
La Mennais. — Plan de réformes ecclésiastiques contenu dans les « Réflexions sur l'état de l'Eglise en France... ». 969, 1091.
Ligues du Sacré-Cœur. — L'apostolat des laïques dans ces Ligues. 70.
Mal. — Problème du mal d'après saint Augustin. 1076.
Manuscrits. — Manuscrits latins antérieurs à l'an 800. 653.
Mariage. — Mariage civil contracté par un prêtre : règles quant à sa demande d'absolution. 774.

Matérialisme. — Essai de rénovation du matérialisme : le matérialisme dialectique. 834.
Mélanie (sainte). — Rapports avec Rufin d'Aquilée. 5, 139.
Messe. — Comment ramener les foules chrétiennes à la messe ? Méthodes d'assistance à la messe. 856.
Messe votive. — Messe votive du Christ, souverain prêtre. 411.
Mexique. — La persécution religieuse au Mexique. 608. — Lettre apostolique « Nos es Muy » de S. S. Pie XI, sur la situation religieuse au Mexique. 641. — Histoire de la persécution au XIX^e^ siècle. État actuel. 608.
Missions populaires. — Dans les villes. 59. — Préparation de cette prédication extraordinaire. 399.
Missions en pays infidèles. — Théorie du protectorat civil : ses antécédents historiques et sa justification théologique par Suarez. 261. — Heure sainte missionnaire. 300. — Pour l'histoire de la théologie missionnaire. 1128.
« *Mit brennender Sorge* » *(encyclique)* sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire allemand. 450, 492.
Morale. — Ontologie de la morale. 664.
Moyen âge. — Ses universités. 34.
Natalité. — État actuel aux États-Unis. 189.
« *Nos es Muy* » *(Lettre apostolique)* sur la situation religieuse au Mexique. 608, 641.
Office divin. — Sa récitation devant le Saint-Sacrement : indulgences. 775.
Ontologie. — Ontologie de la morale. 661.
Oriental (rite). — Clercs de rite oriental voyageant en dehors de leur patriarcat : règles de la S. Congrégation. 1125.
Originalité des paroles du Christ. — Ses trois degrés. 929.
Orthodoxe (Église). — État actuel de l'Église orthodoxe d'Estonie. 177.
Oxford (Groupes). — Historique et état actuel. 181.
Paix. — Message de Noël 1936 de S. S. Pie XI, pour la paix du monde. 73.
Paléographie. — Cfr Manuscrits.
Palestine. — Châteaux-forts des croisés en Palestine. 284.
Papyrologie. — Les collections papyrologiques russo-géorgiennes. 658.
Pâques. — Communion pascale : méthodes pastorales. 298.
Passion du Christ. — Films d'illustration de la Passion. 302.
Patronage. — Droit de patronage sur un bénéfice ecclésiastique. 884.
Peeters (Louis), S. I. — Notice biographique à propos de son livre « Futurs apôtres. Tradition et progrès ». 1024.

Persécution religieuse. — Mexique. 608, 641.
Petit (Adolphe), S. I. — Introduction de la cause de sa béatification. 885.
Philosophie chrétienne du progrès. 377. — Réflexions sur le congrès de philosophie Descartes (août 1937). 1116.
Prédication. — Conseils à un jeune prédicateur. 45. — La prédication extraordinaire (missions, etc.). 399.
Préséance. — Entre deux confréries. 410.
Prêtre. — Sacerdoce du Christ ; sacerdoce des prêtres ; sacerdoce des fidèles. 249. — Le Christ souverain prêtre : messe votive. 411.
Preuve de Dieu chez Bossuet. 755.
Prière en commun. — Comment s'en servir pour la formation religieuse ? 873.
Privilège Paulin. — Son application dans les cas douteux. 1123.
Progrès. — Philosophie chrétienne du progrès. 377.
Prohaszka (Mgr). — Un chef du renouveau catholique en Hongrie. 664.
Protectorat civil des missions. — Antécédents historiques et justification théologique de la docrine par Suarez. 261.
Réforme. — Une bibliographie du siècle de la Réforme. 1027.
Régis (saint François). — Ses méthodes catéchistiques. 386.
Rite oriental. — Clercs de ce rite voyageant en dehors de leur patriarcat. 1125.
Romans dangereux. — Direction de conscience à leur sujet. 162.
Rosaire. — Encyclique « Ingravescentibus malis », de S. S. Pie XI, à son sujet. 1017, 1125.
Rote (Tribunal de la). — Son activité en 1936. 776.
Rufin d'Aquilée. — L'étudiant et le moine. 5, 139.
Sacerdoce. — Cfr prêtre.
Sacré-Cœur. — L'apostolat des laïques dans les Ligues. 70.
Sacrifice de la Croix. — Il est le centre de l'unité du monde. 225.
Saint-Sacrement. — Récitation de l'Office divin en sa présence. 775.
Sanchez (Alonso), S. I. — Son activité en pays de mission à la fin du XVI[e] siècle. 266.
Sanctification du Clergé. — Exercice en sa faveur. 775.
Sciences. — Organisation de l'Académie pontificale des sciences. 79.
Scoutisme. — Apostolat par le scoutisme dans une banlieue rouge. 63.
« *Semaine de la famille* ». — Méthode d'organisation. 999.
Shintoïsme. — Cérémonies shintoïstes au Japon. 195.
Sinaï. — Inscriptions protosinaïtiques. 844.

Souverain Pontife. — Cfr table des actes du Saint-Siège du Souverain Pontife.
Spes Christi. 1057.
Statistique ecclésiastique. — Son état actuel. Progrès désirables. 818.
Suarez. — La théorie du protectorat civil des missions en pays infidèle d'après lui. 261.
Superstition. — Formes de culte et de dévotion suspectes. 882.
Surnaturel. — Notre élévation surnaturelle : son caractère mystérieux ; ses rapports avec la raison humaine. 337.
Syrie. — Châteaux-forts des croisés en Syrie. 284.
Théodicée. — Preuve de Dieu chez Bossuet. 755.
Théologie missionnaire. — Pour son histoire. 1128.
Université médiévale. 34.
Vertus théologales. — Ce qu'elles sont. Leur rapport avec la grâce. 802.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*